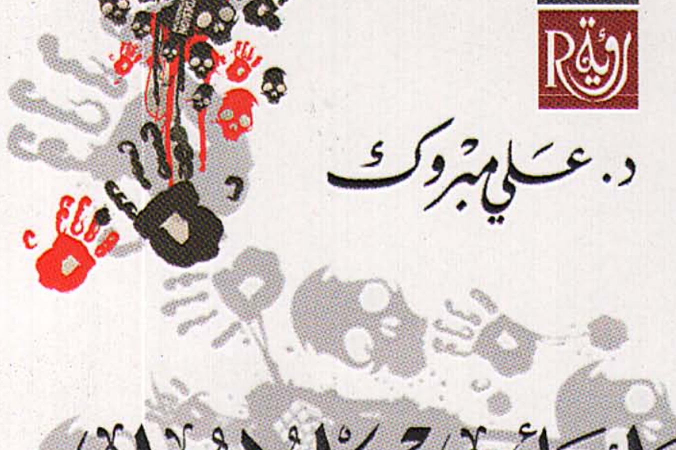
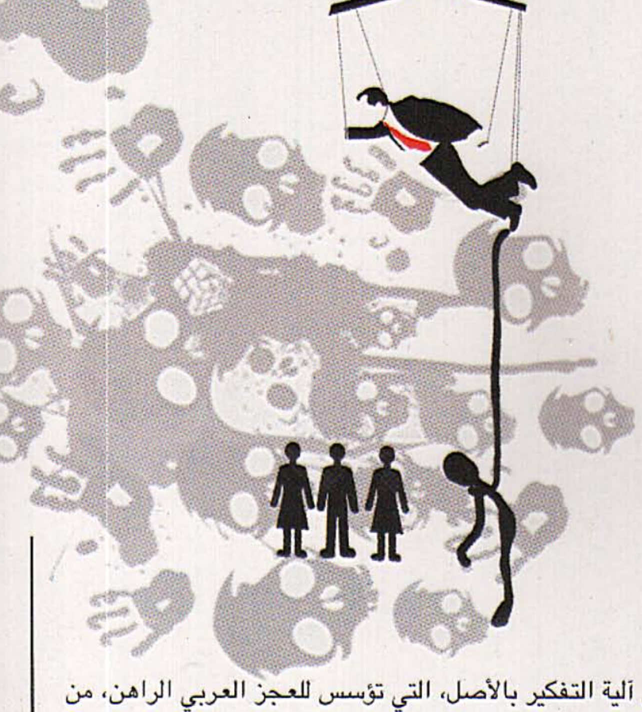


د. علي مبروك

ماوراء تأسيس الأصول

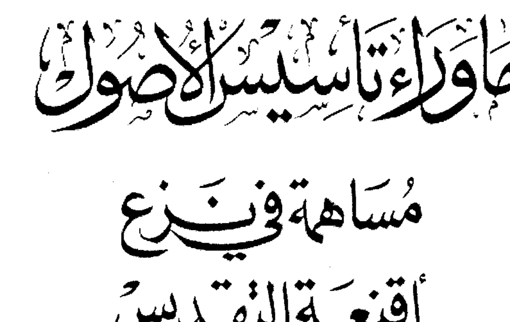
مُساهمة في نزع أقنِعة التقديس

تصميم الغلاف : جوني



هذا الكتاب

انطلاقاً من آلية التفكير بالأصل، التي تؤسس للعجز العربي الراهن، من خلال تدشينها لنظام العقل التابع، إنما تجد ما يؤسسها في قلب البناء الأصولي لكل من الشافعي والأشعري، فإن هذه القراءه تجادل بأنه لا سبيل للانفلات من عوائق تلك الآلية، وآثارها التي لا تزال تتداعي حتي اليوم، إستبداداً وتبعية، إلا عبر الارتداد بما يقوم وراء أصول الرائدين الكبيرين من الشرط المتعالي والمجاوز الذي جري الإيهام بأنه – وليس سواه – هو ما يقوم وراءها، إلي الشرط الإنساني المتعيّن الذي يكاد – منفرداً – أن يحدد بناءها ويفسره، والذي تتجاوب فيه – علي نحو مدهش – كل أبعاد الواقع الإنساني وعناصره، من النفسي والاجتماعي والسياسي والمعرفي. وبقدر ما يؤكد هذا التجاوب علي إنسانية الشرط الذي إنبثقت في إطاره أصول الرائدين، وبما ارتبط بها من آليات وطرائق في التفكير، فإنه يقطع – بذلك – بإمكان تجاوزها الأنفلات من سطوتها. وهنا، يلزم التنويه بأن هذه القراءة لا تسعي إلي إنجاز ما هو أكثر من التأكيد علي إمكان هذا الارتداد من "المتعالي" إلي "الإنساني".


ماوراء تأسيس الأصول
مساهمة في نزع

مرايـــا الكتاب

الكتاب :ما وراء تأسيس الأصول
مساهمة في نزع أقنعة القداسة
الكاتب : د. علي مبروك
المدير المسؤول : رضـــا عـــوض
رؤية للنشر والتوزيع
القاهرة ٣٥٢٩٦٢٨/ ٠١٢
Email: Roueya@hotmail.com
فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤
الإخراج الداخلى : جوبي
جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار
خطوط الغلاف: محمد العيسوي
الطبعة الأولى ٢٠٠٧
رقم الإيداع : ٢٣٢٤٤ / ٢٠٠٦
الترقيم الدولي : 977-6174-41-8

ماوراء تأسيس الأصول

مساهمة في نزع أقنعة التقديس

د. علي مبروك



■ محتوى الكتاب ■

الموضـــــوع	الصفحة

توطئة

"ما لا أصل له فمهدوم"

الغزالى

"لم يُؤمر المرء باتباع نفسه، وإنما أُمر بإتباع غيره"
الشافعي

"فكل خيـر فى إتباع من سلـف....وكل شر فى إبتداع من خلف"

اللقانى

إذا كانت "الإتباعية" تفترض، أولياً،حضور أصل أول؛ وأعنى من حيث لا إتبــاع إلا لأصل مســبق، فإنه يلزم التنويه بأن حـضور الأصل لا يستلزم، آلياً، إنــبثاق الإتباعيــة بالضرورة. بل الأصل قد يحضــر من غير أن تقـترن به الإتباعـية أبداً،وأما الإتبــاعية فـإنها لا تحضــر أبداً من غير أصل؛ وإلى حــد إمكان إفتراض أنهــا قد تضع بنفسها، الأصل ، إن لم تجده قائماً. فالحق أن الأصل لا يضع نفسه كأصل، هــو سلطة يلزم إتباعــها والإنصــياع لهــا، بقدر مــا يجرى فرضه، على هذا النحو، بتأثير فاعلية تتموضع خارجه؛ وهى فاعلية تنتمى إلى الـثقافــة بمعناها الأنثروبولجى الواسع، وليس إلى مـجرد شكلهـــا المكتــوب المحــدود والأقــتــراب. وإذ يحــيل ذلك إلى أن الإتباعية لا تكون، هكذا، نتاجاً للأصل بمجـرده، بل نتاج كيفية فى مقاربته، وطـريقة فى التعامل معه، فـإنه يمكن المصير من ذلك إلى

أنها تتحـدد، كممارسة ثقافـية بكيفية فى إشتـغال الوعى على نحو ما، ولكنها سرعان ما تسعيد زمام المبادرة فتحدد عمل الوعى، بمثل ما تتحـدد به. وبالرغم من أن هذه الكيفية فى إشـتغال الوعى، التى توطر الاتباعية وتحددها إنما تجد ما يؤسـسها داخل بنية ثقافية أعمق لهـا شروطها المـوضوعيـة، المجاوزة لما هـو فردى، فإنهـا- أى هذه البنية وما يرتبط بها من طرائق فى إشتغال الوعى- لا تتجلى إلا من خلال عـمل الأفراد؛ وخـصوصاً أولئك الذين يـكونون الأقدر من غيرهم على التعبير الأجلى عنها فى أكثر صورها شمولاً وتماسكاً. وإذ تكون نصوص هؤلاء الأفراد هى النصوص التأسيسية فى ثقافة ما، فـإن هذه التأسـيسيـة لا تتأتى من كـون هذه النصوص تخـتزل البنية الـكامنة فى الثقافـة،وتجليهـا فى أكثر صـورها شمـولاً وكليةً فحـسب، بل ومن كونهـا تصوغ هذه البنيـة وتعيد إنتـاجهـا ضمن

فضاءات جديدة لم تعرفها من قبل، ومن هنا تأسيسية نص كل من الشافعى والأشعرى؛ وأعنى من حيث ينطويان على ما يمكن إعتباره صوغاً وإعادة إنتاج للبنية الكامنة فى الثقافة، بالمعنى الأنثروبولوجى الأقدم وليس المكتوب الأقرب، ضمن فضاء الثقافة المكتوبة فى الإسلام. وبالطبع فإن ذلك يؤول إلى أن الثقافة المكتوبة،وأعنى بالذات تلك التى سادت فى الإسلام لم تفلت من قبضة التوجيه الحاسم للثقافة بالمعنى الأنثربولوجى الواسع؛ التى تضرب بجذورها الأعمق فيما يسبق الإسلام ويتعداه.

إن ذلك يعنى أن الثقافة، التى تسيَّدت فى الإسلام، لم تصبح إتباعية لأن نصاً (هو القرآن) قد فرض نفسه داخلها كأصل يلزم إتباعه، بقدر ما إن هذا النص نفسه، قد جرى وضعه كأصل (للإتباع وليس الإبداع) داخل هذه الثقافة- وبما ينطوى عليه هذا الوضع من إهدار الممكنات الكامنة للنص- بفضل ما تنطوى عليه هذه الثقافة أصلاً من إتباعية كامنة؛ تضرب بجذورها الأعمق فى أشكال وجود، وأنساق ثقافة، سابقة -فى تشكُّها- على إنبثاق هذا النص ذاته.

ولعله يمكن المصير، إبتداءً مما سبق، إلى أنه إذا كان مفهوم "الأصل" يحتل- أو يكاد- موقع المفهوم الأكثر مركزية وتأسيسية، فى الثقافة العربية الإسلامية؛ وفى كلا خطابيها التراثى والحداثى، فإنه يلزم التنويه بأن هذه المركزية لا تحيل بمجردها إلى إتباعية هذه

الثقافة بالضرورة، بل الأمر يقتضى،أولياً، فحص كيفية حضور هذا المفهوم، ونوع وطبيعة إشتغاله. فقد تآدى مجرد الحضور إلى أن علوماً قد تبلورت حول "الأصل" إلى حد دخوله فى تسميتها (كأصول الذين وأصول الفقه)؛ وتلك هى العلوم الأكثر تأسيسة داخل الثقافة، إبتداءً من كونها تنطوى على العلوم المؤسِسة لعلوم أخرى جزئية، لأنه "ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد فى ذلك العلم، ويُطلب برهان ثبوتها فى علم آخر"[1]. وبالطبع فإن هذا العلم الآخر الذى يُطلب فيه برهان ثبوت المبادئ المؤسِسة للعلوم الجزئية، لم يكن، فى الثقافة العربية الإسلامية، إلا من تلك العلوم المنبنية حول مفهوم الأصل. وأما كيفية حضور الأصل، وطريقة إشتغاله؛ والتى تكون بتأثير فاعلية تتموضع خارجه، فإنها قد لعبت دوراً بالغ المركزية فى تشكيل العقل وبناء نظامه داخل هذه الثقافة؛ وأعنى من حيث أن نوع حضور الأصل وكيفيته، قد فرضت تبلور طرائق محددة فى التفكير وإنتاج المعرفة، والتى تجاوز مجال إشتغالها حدود الخطاب التراثى إلى إمتداده الحداثى؛ وبما يعنيه ذلك من أن المأزق الراهن للخطاب الحداثى العربى، إنما يستعصى على الفهم إلا عبر الوعى بما يؤسس له فى سلفه التراثى.

ولعله يلزم التأكيد، هنا، على أن ثمة علاقة قوية بين كون

---

(١) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ترتيب وضبط محمد عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية)، بيروت، ط١ ، ١٩٧٣ ، ص٧ .

"الأصل" هو المركز الذى إنبنت حوله العلوم التأسيسية داخل الثقافة، وبين كون تشكيل العقل المنتج للمعرفة داخل هذه الثقافة هو نتاج كيفية حضور هذا الأصل وطريقة إشتغاله. فإذ تتموقع تلك العلوم التأسيسية داخل الثقافة،كمجرد ساحة يحقق عليها الأصل كيفية إشتغاله وطريقة حضوره، فإنها كان لابد أن تكون، فى الوقت نفسه، ساحة تشكُّل العقل وإنبناء نظامه؛ وأعنى من حيث أن كيفية حضور الأصل، إما كنقطة بدء للوعى ينطلق منها مستوعباً ومتجاوزاً لها إلى ما بعدها، أو كواقعة نهائية يجد نفسه فى مواجهتها غير قادرٍ إلا على تكرارها والإنصياع لها، هى- وليس سواها- ما يحددً طبيعة بناء العقل ونظامه. وإذن فإنه الإنتقال من "الأصل" يؤسس علماً ما، إلى هذا العلم يؤسس لعلوم أخرى تمثل، فى جملتها، ما يمكن إعتباره الثقافة (فى شكلها المكتوب)، إلى هذه الثقافة تمثل حقل إنبناء العقل، بما هو نظام فى التفكير وإنتاج المعرفة؛ وبما يعنيه ذلك من الإنتقال من "الأصل" إلى "العقل"، عبر ما يقوم بينهما من وساطة الثقافة. وفى كلمة واحدة، فإن ذلك يعنى أن مفهوم الأصل، إنما يدخل فى تركيب العقل؛ وإلى حد ما بدا من أن العقل، فى الثقافة العربية الإسلامية، يكاد أن يستحيل إلى عقل تفكير بالأصل. وبالطبع،فإن طبيعة بناء هذا العقل ونظامه، إنما تتحدد بالكيفية التى إشتغل بها هذا "الأصل" داخل الثقافة. فإن إشتغال الأصل كنقطة بدء ينطلق منها الوعى مستوعباً ومتجاوزاً لها على نحو خلاق، إنما يؤول إلى

عقل مغاير بالكلية لذلك الذى تؤول إليه كيفية أخرى فى إشتغاله (أى الأصل) كسلطة نهائية ليس أمام الوعى إلا الإنصياع لسطوتها. ومن هنا أهمية الوعى بالكيفية التى حضرت بها الأصول، والطريقة التى إشتغلت بها عند مؤسسى الأصول الكبار؛ وأعنى كل من الشافعى والأشعرى، اللذين يتجاوز الإنشغال بهما- فى سياق هذه القراءة- مضمون ما أنجزاه على صعيد المذهب الفقهى أو العقائدى، إلى الدور الإبستيمولوجى الحاسم الذى لعبه كل منهما- بإعتبارهما مؤسسين لعلمى أصول الدين والفقه- فى تثبيت وترسيخ آلية " التفكير بالنص"، التى حددت- ولم تزل- بناء الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالى العقل المتشكّل داخلها؛ وأعنى من حيث أن العقل ليس مقولة بيولوجية، أو معطى مكتمل يقوم بمعزل عن أى معطى ثقافى مسبق، بقدر ما هو مقولة ثقافية، أو كياناً نبنى وتشكل فى الثقافة، وبكيفية يكون فيها تفكيك الثقافة (المهيمنة بالذات) بمثابة تفكيك للعقل السائد فيها، فى الآن نفسه. وإذن فإنه الإنشغال بالرجلين (الشافعى والأشعرى)، لا كأصحاب مذاهب (فقهية وعقائدية) تسود عالم الإسلام حتى اليوم، بل كصائغين لإبستيمولوجيا تتمحور حول مفهوم الأصل. ولسوء الحظ، فإن حضور الأصل داخلها، لم يجاوز حدود أنه سلطة نهائية ليس أمام الوعى إلا أن ينصاع لما تمليه وتفرضه عليه. وفى كلمة واحدة، فإن هذه القراءة تجادل بأن حدود عمل كلٍ من الشافعى والأشعرى تتجاوز مجرد التقعيد للفقه والعقائد، إلى

التقعيد لطرائق التفكير التى تحددت بها قواعد الفقه والعقائد؛ التى أنتجاها. وبالطبع فإنه إذا كانت قواعدهما الفقهية والعقائدية إنما تعمل، فى الواقع، على نحو جلىّ، فإن قواعد التفكير التى إرتبطت بها تكاد لا تعمل إلا على نحو خفى ولاواعٍ. ولعلها كانت، عبر هذا التخفى فى صميم اللاوعى، بمعناه الثقافى والمعرفى، تتحصن ضد أى سعى للإنفلات من سطوتها، حتى ولو نجح الوعى فى القطع مع قناعها الفقهى والعقائدى الجلى، وتحول عنه إلى تبنى قناع فقهى وعقائدى آخر.

فإذ تبنى الشافعى إستراتيجية فى بناء الأصول، تقوم على الإتساع بالأعلى من هذه الأصول ليستوعب ما تحته من أصول كان عليها، بالتالى، أن تضيق لتقبل الإدماج ضمن ما فوقها؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأصل الأعلى عنده- وهو الكتاب أو النص- قد راح يتسع ليستوعب سائر الأصول تحته،فإنه قد إنتهى إلى إستحالة أى تفكير فى الفقه إلا بالنص، وهو أصل الأصول؛ وبما يترتب على ذلك من طرد كل ما سواه من فضاء التفكير الفقهى. وبالمثل فإن الأشعرى قد أسس عمله الكبير فى العقائد على ما أسماه هو نفسه، بطريقة الإستدلال بالأخبار التى لا تعنى إلا التفكير بالنص أيضاً؛ والتى كانت هى طريقته فى التمرد على طريقة الإستدلال العقلية التى إشتغل بها، هو نفسه، حين كان يفكر ضمن الفضاء المعتزلى، الذى نشأ وترعرع فيه.

وهنا يُشار إلى إن التفكير بالنص لا يعنى، عند الرائدين الكبيرين، إلا التفكير إبتداءً من هيمنة أصل معطى مسبق، لا يمكن للوعى أن يتمرد على سلطته أبداً. ولسوء الحظ فإن هذه الطريقة فى التفكير بأصل لم تكن، بدورها، إلا أحد بقايا ثقافة الآبوية التى يتمحور كل بنيانها حول سلطة الآب/ الأصل، التى يستحيل إلا الإنصياع الكامل لسطوتها،وهو الإنصياع الذى يبدو- حسب القرآن نفسه- وكأنه العائق الأكبر أمام الإنصات لوحى السماء؛ وأعنى من حيث ما يلح عليه القرآن من ربط إنكار الوحى بتقليد الآباء وتأسى ما كانوا عليه. وإذا كان الإسلام قد أخذ على عاتقه تفكيك هذه الثقافة الآبوية وسلطتها، ليس فقط لأنها العائق أمام سيادة وحيه (وأعنى من حيث لا تعرف إلا التفكير بالأصل- الآب)، بل ومن حيث كونها تمثل عائقاً أمام أشكال وجود أرقى،فإن الغريب حقاً أن تكون هذه الآبوية (ثقافة وسلطة) قد إخترقت الإسلام من خلال تسريب آليتها فى التفكير بالأصل إلى بناء الثقافة التى تحققت لها الهيمنة داخله. ولعله لن يكون غريباً،والحال كذلك، أن يكون نص الإسلام المؤسس،أو القرآن، قد عانى من إشتغال هذه الآلية أكثر من غيره؛ وأعنى من حيث تحول قراءته أو التفكير فيه بأصل جاهز معطى دون إنكشافه عن ممكناته الكامنة، التى يستفيد منها حياته الحقة،وحضوره الفاعل الخلاق فى العالم. ومن هنا أن التفكير بالنص يتجاوز مجرد نص بعينه (كالقرآن والسنة مثلاً)، إلى كل تفكير بالأصل على العموم، وإلى

حد يمكن معه التأكيد على أن القرآن نفسه يمكن أن يكون موضوعاً - وقد كان فعلاً - لهذا النوع من التفكير بالنص/ الأصل. والعجيب أنه حين يكون موضوعاً لإشتغال تلك الآلية، ينتهى به الأمر إلى أن يكون عرضة للجمود والإضمحلال، لأنه يصبح موضوعاً للترديد والتكرار، وذلك على النحو الذي يمنعه من التكشُّف عن ممكناته المضمرة التى تحتاج، فى إنكشافها، إلى آلية حرة وغير مقيدة فى إشتغالها، بأى أصل أو معطى مسبق، يفرض نفسه عليها.

وإذ يبدو، هكذا، أن كيفية إشتغال الأصل فى الثقافة التى سادت فى الإسلام، قد تآدت إلى تبلور نظام العقل المُقيد بسلطة لا يقدر على ممارسة التفكير متحرراً من سطوتها، فإن كون هذا العقل لم يزل هو المحدد لطرائق التفكير المُتَداولة فى فضاء الخطاب العربى حتى الآن - وذلك إبتداءً من أن هذا الخطاب لم يقدر على تجاوز الثقافة التى إنبنى هذا العقل فى حقلها- إنما يؤول إلى حقيقة أنه هو المحدد لطريقة العرب فى مقاربة الحداثة. ولعل ذلك ما يفسر طبيعة مقاربتهم لها كسلطة، أو نموذج جاهز يُفرض على الواقع قسراً من خارجه. وهكذا راح يجرى التفكير فى الحداثة كنموذج جاهز ومكتمل، يحمل كل سمات الأصل الذى لابد من إحتذائه ليتسنى إخراج الفرع (الذى هو واقع العرب) من أزمة جموده وفواته. ورغم أن هذا الضرب من التفكير فى الحداثة، قد إرتبط بكيفية فى التعامل معها على صعيد الممارسة، فإنه يبقى أن

نظام العقل المهيمن، بالمعنى الثقافى، قد فرض على الوعى آلية فى مقاربتها والتفكير فيها كنموذج/ أصل، والذى لابد- تأسياً بما دشنه الرواد من أصحاب التفكير بالأصل - من تجريد العلة المؤسسة لحداثته (أولاً)، ثم تحقيقها فى الفرع الذى هو الواقع العربى (ثانياً)، ليتسنى الحكم، ترتيباً على ذلك،بحداثته كالأصل. وإذ يبدو هكذا أن التفكير فى الحداثة قد تحقق، ولم يزل، بحسب آلية "التفكير بالنموذج"، الذى راح يجرى التنزّل به على واقع موات، فإنه يبدو- لسوء الحظ- أن هذه الآلية فى التفكير لم تكن إلا إمتداداً لآلية "التفكير بالنص أو الأصل" التى تبلورت فى النصوص التأسيسية لآباء الثقافة العربية الإسلامية المؤسسين. ومن هنا دلالة الإلماح إلى أن مركزية مفهوم الأصل فى الثقافة العربية الإسلامية تتجاوز فضاء خطابها التراثى إلى الحقل الخاص بخطابها الحداثى أيضاً.

وإذا كان قد بدا أن هذه الآلية فى التفكير بالأصل، أو ما يقوم مقامه من النص أو النموذج (الذى هو المعادل- فى الخطاب العربى الحديث- لكل من النص والأصل)، إنما تجد- أو تكاد- تفسيرها الأتم فى قلب البناء الأصولى الكبير، الذى دشنه الشافعى فى الفقه، ورسخه الأشعرى، من بعده، فى العقائد، فإن ذلك يحيل إلى ضرورة الوعى بالشروط التى تقف وراء إنبثاق التنظير الأصولى لكلا الرائدين المؤسِسين بالذات. فإذ إتفق الرائدان على التعالى بما يؤسس لعملهما إلى ما يجاوز الشرط الإنسانى ويتعداه،

فإن هذا التعالى كان لابد أن يهب عملهما مفارقة المقدس المجاوز وحصانته؛ وعلى النحو الذى إستحال معه عملهما إلى موضوع للتقديس، وليس حتى إلى موضوع للفهم، ناهيك عن المحاورة والنقد. وبالطبع فإن ما تبلور- فى قلب هذا العمل الأصولى- من قواعد الفقه والعقائد لم يكن وحده موضوع التقديس، بل وكذا القواعد والآليات (المعرفية) التى جرى التفكير بها فى هذه القواعد (الفقهية - العقائدية)؛ وأعنى أن طرائق التفكير قد إكتسبت، بدورها، نفس قداسة وحصانة المضمون المعرفى الذى إشتغلت فى إطاره. إن ذلك يعنى أن آلية التفكير بالنص/ الأصل قد إكتسبت، عبر هذا التعالى، قداسة النص/ الأصل نفسه، وبكيفية إستحالت معها من مجرد آلية معرفية مشروطة بما يحددها إنسانياً، إلى قاعدة دينية يؤول الخروج عليها بصاحبه إلى الكفر والضلالة. وإذا كانت دلالة إنبثاق "الأصل" فى إرتباط مع الدينى والفقهى، تتبدى، على نحو جلى، فيما يسبغانه عليه من القداسة، فإنه يلزم التنويه بأنه قد ظل محتفظاً بتلك القداسة، حتى عند إشتغاله، والتفكير به، خارج حدود كلٍ من الدينى والفقهى.

وبالطبع فإنه لا سبيل للإنفلات من عقابيل تلك الآلية، وآثارها التى لم تزل تتداعى، حتى اليوم، إستبداداً وتبعية،إلا عبر الإرتداد بما يقوم وراء أصول الرائدين الكبيرين (الشافعى والأشعرى) من الشرط المتعالى والمجاوز الذى جرى الإيهام بأنه،وليس سواه، هو ما يقوم وراءها، إلى الشرط الإنسانى المتعيّن

الذى يكاد، منفرداً، أن يحدد بناءها ويفسره؛ والذى تتجاوب فيه- على نحو مدهش- كل أبعاد الإنسانى وعناصره، من النفسى والإجتماعى والسياسى والمعرفى. وبقدر ما يؤكد هذا التجاوب على إنسانية الشرط الذى إنبثقت فى إطاره الأصول، وما إرتبط بها من آليات وطرائق فى التفكير، فإنه يقطع بإمكان تجاوزها والإنفلات من سطوتها. وهنا يلزم التنويه بأن هذه القراءة لا تسعى إلى إنجاز ما هو أكثر من التأكيد على إمكان هذا الإرتداد من "المتعالى" إلى "الإنسانى".

الفصل الأول

1

تأسيس التقديس وتشابكات الدين والقبيلة

مقاربة أنثروبولوجية

"يظنون بالله غير الحق، ظن الجاهلية"

قرآن كريم

"من مات ولم يعرف السلطان، مات ميتة جاهلية"

مأثور نبوي

رغم أن مفهوم "المقدس" ينصرف إلى موجود بعينه، متعال ومفارق، وتكون قداسته من نفسه، ثم تتنزَّل إلى ما يصدر عنه، ويرتبط به، من كتب ووصايا ووعود وهياكل وأماكن وبيوت، بل وحتى أزمان وأيام، فإنه يُلاحظ أن الثقافات لم تتوقف - على مدي تاريخ طويل - عن ممارسة التقديس وإنتاج ضروب من المقدس تُخضِع لها - وبها - البشر، وتلزمهم بعدم انتهاكها، أو حتى مجرد التفكير فيه، وذلك عبر التعالي بضروب من الأفكار والنصوص، بل وحتى الأشياء والأشخاص، من حدود التاريخي والواقعي وإطلاقها في فضاء المفارقة والتسامي، ليقدسها البشر ويضعونها خارج حدود القابل للتفكير والفهم، ناهيك عن المساءلة والنقد. وإذا كان يبدو،هكذا،أن التقديس، كممارسة داخل الثقافة، إنما يُنتج مقدساً (على أن يكون مفهوماً أن المقدس سرعان ما يعزز

ممارسة التقـديس)، فإن ذلك يعني أن "المقدس" لا يكون من وضع نفسه دوماً، بل يكون من وضع الثقافة في الأغلب. وإذ يرتبط ذلك بما صار إليه "دور كايم" من أن "القداسة لا تكون كامنة في الأشياء نفسها بقدر مـا تُضفي وتُخلع عليها"[١]، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر يتجـاوز ما تصوره دوركايم من أن هذا الوضع لـلمقدس إنما يجـد أسـاسه فـيمـا هو ديني بالذات، إلى إعـتـباره نتـاج ممارسـة أنثـروبولوجيـة قـد يكون الديني أحـد أهم عناصـرها، ولكنه ليس العنصر الأوحـد فيهـا أبداً. إذ الحق أن عناصر شتي يتـشابك فيـها النفسي والاجـتماعي والتاريخـي والمعرفي والسياسي، إضـافة إلى الديني بالطبع، تتضافر معاً في إنتاج هذه الممارسة على نحو يجعل منها ممارسة ثقافية بالمعني الأتم.

---

(١) Thomas F. O, DEA; The Sociology of Religion, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice - Hall, New Jersey, 1966) P. 20.

وإذ يؤول ذلك إلى مكان التمييز بين ضربين من القداسة تكون في أحدهما "هبوطًا من الأعلى"؛ حيث يضفي المقدس المتعالي قداسته على كتبه ووصاياه ليهبها دوام الحضور وأبدية البقاء، فيما تكون في الآخر "صعودًا من الأدني" حيث يخلعها التقديس - كممارسة داخل الثقافة - على ضروب من الأفكار والأشخاص ليفك روابطها مع التاريخ حتى تسكن خارجه في سكون وثبات يستعصيان على أي تجاوز أو انكسار، فإنه يلزم التنويه بأن حدود الإنشغال، هنا،لن تتسع لما هو أكثر من تفكيك هذا النوع من القداسة الذي تنتجه الثقافة؛ وأعني المُنتَج داخل الثقافة الإسلامية بالذات. إذ الحق إن نصوصا وتجارب وخطابات قد راحت تتعالي في محيط هذه الثقافة، من حدود الإنتاج والتداول التاريخي لتسكن فضاءً تستحيل فيه إلى "مطلقات وأصول" لا يقدر الوعي على مقاربتها "تحليلا ودراية"، بل يخضع لسطوتها "تكرار ورواية"، وهو ما يعني أنها تستحيل من موضوعات "للمعرفة والتأسيس"،إلى مطلقات "للإجترار والتقديس".

ولعل هذه الإستحالة إلى مطلق للتقديس قد كانت من أهم أدوات الخطابات والنصوص، لا في مجرد تكريس هيمنتها، بل- والأهم- في تأبيدها على الدوام. ومن هنا ذلك الإرتباط بين كل من الهيمنة والتقديس من جهة، في مقابل الارتباط النقيض بين الإقصاء والتدنيس من جهة أخري؛ وأعني أن بناء الخطاب - أي

خطاب - لهيمنته،وإخضاعه لغيره، لا يتأتي فقط من إضفائه على نفسه لوصف المقدس، بل ومن وصمه للخطاب النقيض بوصمة المدنس[1]. والغريب حقًا أن تعجز هذه الخطابات الموصومة بالدنس والخطيئة،عن الإنفلات من أحبولة التقديس والتدنيس، بل إنها- وعبر نوع من تبادل المواقع لا غير - قد راحت تعيد إنتاجهما على نحو كامل. وهكذا فإنها، وبدلا من السعي إلى زحزحة الخطاب السائد عبر نقض قداسته وتفكيكها؛ وبما يعنيه ذلك من تفكيك الدنس؛ الذى يطالها، والتطهر من وصمته فى الآن نفسه، لم تفعل إلا أن راحت تعيد إنتاج القداسة لحسابها، فى مقابل إختصاص الآخر بالدنس؛ الأمر الذي بدا وكأن الخطابات لم تعرف إلا أن تتصارع بآليات التقديس والتدنيس. وضمن سياق هذا الصراع، فإنه يُشار - مثلا - إلى أن الخطاب الشيعي - وهو

---

(١) فحين يقرأ المرء للاسفرائيني أن "أحداً من أسلاف أهل الأدب لم يقر بشئ من بدع الروافض والقدرية، غير أن جماعة من المتأخرين من أهل الأدب تدنسوا بشئ من ذلك تقربا إلى ابن عباد طمعاً في الدنيا والرياسة، وأظهروا شيئاً من الرفض والإعتزال، ومن كان متدنساً بشئ من ذلك لم يجز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفى نقل معاني النحو، ولا في تأويل شئ من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالي" ,فإنه يدرك أن الأمر لا يقف عند حد سعى الخطاب المهيمن إلى إلصاق الدنس بالخطاب النقيض (الشيعي والمعتزلي)، بل ويتجاوز إلى تكريس الإرتباط بين المدنس من جهة وبين الدنيوي من جهة أخرى،وذلك في مقابل إنفراده بوصف المقدس الذي يضعه في هوية مع الديني لا الدنيوي. انظر الإسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة السيد عزت العطار الحسيني، (مطبعة الأنوار) القاهرة، ط١، ١٩٤٠ - ص ١١٧ .

أحد أهم الخطابات النقيضة (للخطاب الذى تحققت له الهيمنة) داخل الثقافة الإسلامية- لم يفعل في مواجهته لتلك القداسة التي راح يخلعها الخطاب السني المهيمن على نفسه، إلا أن راح يعيد إنتاجها لحسابه، وعلى طريقته؛ الأمر الذي بدا معه أنه لا يفعل إلا أن يعيد إنتاج نقيضه، بدلاً من أن يزحزحه وينقضه[١]. ولقد كانت تلك هي مفارقته التي تكاد تكون مفارقة سائر الخطابات النقيضة في الإسلام؛ وأعني من حيث راحت جميعاً تعيد إنتاج ما راحت تخايل بأنها تنقضه.

وإذا كانت الهيمنة، في الثقافة، قد تحققت كلياً لذلك الخطاب الذي دشنه الشافعي (في الفقه) عند نهاية المائة الثانية، وراح الأشعري يكرس هيمنته (في العقيدة)، بعدما يربو على القرن بقليل، في ضرب من التجاوب بين (الفقهي والعقيدي) يكاد أن

---

(١) وإذ قد يُصار إلى أن القداسة في الخطاب السني هي التي تتحدد بالقداسة في الخطاب الشيعي، وليس العكس (حيث ميتافيزيقا الإمامة وتقديس الأئمة)، فإنه يلزم التنويه بأن التقديس قد إنبثق في الممارسة السنية، ليس سابقاً على تبلوره كخطاب فحسب، بل وسابقاً على إنبثاقه في كل من الممارسة والخطاب الشيعيين. فالحق أنه إذا كان مسار التقديس فى الخطاب الشيعي قد إنبثق مع تبلور نظرية "النص من الله" كسبيل لتعيين الإمام، وهو الأمر الذي لم يعرفه التشيع كممارسة أبداً، فإنه قد انبثق في الممارسة السنية أولاً؛ وأعني مع تبلور نظرية القضاء من الله كسبيل لتعيين الخليفة أو الأمير مبكراً جداً مع معاوية، وهى النظرية التي لاحت إرهاصاتها أولاً عند عثمان حين أحال الخلافة إلى رداء الله الذي كساه. أنظر: إبن قتيبة: الإمامة والسياسة، تحقيق: طه الزيني (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٦٧؛ ١، ص ٣٨.

يبلغ حد انصهارهما فيما يمكن اعتباره "الخطاب الشافعري"[1]؛ والذي راح الغزالي- والرازي من بعده- يلاشيان أي تمايز بين جناحيه الفقهي والعقيدي؛ حيث سيخضعان عندهما لعملية إنبناء يزول معها تمايزهما المتوهم، فإن ذلك يعني أن رصداً لمسار التقديس وتفكيكاً لآليات إنتاجه وطرائق إشتغاله في الثقافة، لا يقبل التحقق إلا من داخل هذا الخطاب، لا من خارجه.

وإذ يتقنَّع التقديس في هذا الخطاب؛ الذي يكاد أن يكون بمثابة قلب الخطاب السنِّي ومركزه،خلف نوع من التكريس (في المجال المعرفي) لسلطة نموذج - أصل،هو ما يعين حدود القابل، وغير القابل، للتفكير ومجاله، فإنه يبدو أن هذا القناع المعرفي لم يكن، هو نفسه، إلا قناعاً لنوع من التكريس (في المجال السياسي) لسلطة الحاكم المستبد/ الأب، والذي يعين بدوره، حدود المسموح- وغير

---

(١) وإذا كان هذا التلازم بين الشافعية والأشعرية قد جعل ممكناً لإبن عساكر "المحقق الكبير" لسيرة الأشعري في القرن السادس، أن يلاحظ: "أخذ عامة أصحاب الشافعي بما إستقر عليه مذهب أبي الحسن الأشعري، وتصنيفهم الكتب الكثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشعري"،فإنه يجعل إنعكاس الأمر ممكناً أيضاً؛ حيث لم يأخذ الأشعرى وكبار أصحابه من بناة المذهب، كالبغدادي والجويني والغزالي والإسفرائيني والشهرستاني والآمدي والرازي وغيرهم بأصول الشافعي فحسب، بل وصنف معظمهم فيها أيضًا. أنظر: إبن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة القدسي(دمشق: مطبعة التوفيق ١٣٤٧هـ)ص١٤٠ . وعلى أي الأحوال فإنه يبقي أن الأمر إنما يتجاوز مجرد الأخذ والتصنيف إلى الإنبناء، في العمق، حسب نفس نظام التفكير، بل وإشتغال نفس المفاهيم، ونفس طرائق وآليات التفكير.

المسموح به- السياسي. والحق أن جوهرية "الأصل" في هذ
الخطاب قد بلغت حدود توظيفه في تسمية الخطاب لنفسه، ومع
الإدراك، بالطبع، لحقيقة أنه لم ينشغل - كخطاب - بمجرد تعيين
الأصل وحدود إشتغاله وعلاقته بغيره على نحو يجعل منه
موضوعاً يبدأ منه الوعي سيرورة اشتغاله مستوعباً ومتجاوزاً، بل
إنشغل بتأسيس سلطته وتثبيتها، وترتيب علائقه، مع الوعي
بالذات، على نحو يستعصي معه هذا الأصل على أي تجاوز
وأعني أن مدار الانشغال في الخطاب، هكذا، لم يكن إلا تأسيس
سلطة الأصل وإطلاقها إلى فضاء تهيمن فيه على الوعي على نحو
يؤول إلى إلغائه، بدلاً من صوغه وبنائه. وفى كلمة واحدة، فإن
"الأصل" وقد إستحال إلى موضوع، لا للمعرفة، بل
للتقديس،وذلك ليتم التغطية به على التقديس الذى كان يتحقق في
المجال السياسي.

وإذا كان التجاوز في سيرورة التقديس من (السياسي) إلى
هذا الأصل (المعرفي) قد راح يتحقق عبر توسط (الديني)، فإنه
يلزم التنويه بأن واحداً من عناصر "السياسي والمعرفي والديني"
المتضافرة في إنتاج وتأسيس "التقديس" لا يعمل منفرداً، ولا
يكتسب دلالته، إلا من خلال علاقته بغيره. وبالرغم من ذلك فإن
ما سيكشف عن التحليل من أن (الواقع) لم يكن نقطة البدء فقط،
بل والقصد والمنتهي أيضاً، في سيرورة التقديس الطويلة، كان لابد
أن يجعل من رصد إنتاج التقديس في (المجال السياسي) بمثابة

التوطئة لتأسيسه في (المجال المعرفي) كخطاب لن يفعل إلا أن يعيد إنتاج التقديس أبداً. وإذن فإنه فيما يكون "السياسي" هو نقطة البدء في ممارسة التقديس، فإن "المعرفى" يكون هو حقل إنتاجه الذى لاينقطع بعد ذلك.

١ - التقديس فى المجال السياسي:

بالرغم مما يبدو من أن قداسة الديني لم تطل المجال السياسي في الإسلام على نحو مباشر، وأعني من حيث تخلو نصوصه المؤسسة مما يمكن أن يقيد الممارسة في هذا المجال ويضعها تحت سطوته، فإنه يبدو أن كافة الممارسات في مجال السياسة - وخصوصاً مع ابتداء انبثاق هذا المجال- لم تخل من أي حضور أو مخايلة بالقداسة أبداً. لكنها القداسة لا تُستفد، في البدء، من الدين الذى يكشف تحليل الأحداث عن محدودية دوره فى بناء الحدث السياسي بعد وفاة النبي بالذات. وهكذا فإن الأمر لم يتجاوز، حينذاك، حدود أن "مقدس الدين" قد كان عليه أن يتخلف قليلاً، ليفسح المجال أمام "مقدس القبيلة" الذي سرعان ما أجبرته الأحداث،بعد ذلك، على أن يتخفي، هو نفسه، وراء مقدس الدين، حين بدا أن التطورات - على عهد معاوية بالذات - قد راحت تخلخل بعض عناصر هذا المقدس؛ أعني مقدس القبيلة.

وهكذا فإن المجال السياسي في الإسلام قد تبلور تحت سطوة القداسة المزدوجة لكل من الدين والقبيلة، ولم يحدث أبداً أن

تبلور بعيداً عن أي حضور للقداسة. وضمن سياق هذا التبلو
فإنه يبدو أن العلاقة بين كلا المقدسين (للدين والقبيلة) قد راح
تتأرجح بين التماهي الكامل بينهما في البدء، حين راح مقد
القبيلة يحيل نفسه إلى مقدس إلهي، وبين التخفي اللاحق للوا
منهما (أو مقدس القبيلة) وراء الآخر (أو مقدس الدين)، ول
من دون أن تنفصم عرى وحدتهما أبداً، بل إنه يبدو أن نف
المراوحة بين التماهي والتخفي تظل هي التي تنتظم مسار العلا
بينهما للآن؛ وأعنى من حيث أن مقدس القبيلة، متماهياً مع مقد
الدين أو متخفياً تحته، يقبض- لم يزل- على مصائر الممار
العربية الراهنة؛ التى يفضح أى تحليل نزيه حقيقة ما تحمل
ملامح عالم القبيلة وسماته.

إذ الحق أنه التماهي بين المقدسين، ولا شئ سواه، هو ما يم
قراءته وراء سطور الأقوال والروايات التي تضعها المص
التاريخية على ألسنة الفرقاء المتنازعين على خلافة النبي (ﷺ
منذ ما قبل وفاته. وليس يقلل أبداً من قوة دلالة هذه الروايات
يُقال من ظهور الإنتحال والوضع عليها. إذ الحق أن إنتحال الق
ووضعه إنما يشير إلى قوة حضور دلالته في الواقع، وبحيث يب
أنه كلما كانت هذه الدلالة هى الأكثر حضوراً، من الناحية الفعل
كلما جري وضع القول المحقق لها، والدال عليها على ألسنة ذو
السلطة الرمزية، وحتى الفعلية، الأعلى والأقوى. وهكذا فإنه
مجال للتعلُّق، بالنسبة لهذه المرويات وغيرها، بشيوع الوضع في

إذ يبقي مجرد وضعها دال، أكثر من غيره، على الحضور الفاعل لدلالتها؛ وبمعني أن الوضع، هنا، لا ينتج أثره حضوراً في الواقع، بل الحضور في الواقع، بالأحرى، هو الذي ينتج أثره وضعاً لقول أو صوغاً لرواية.

وهكذا فإنه إذا كان ثمة من المصادر ما يقطع بأن عمر بن الخطاب قد راح - في لجاج مع ابن عباس- يجابه طموح آل البيت لخلافة النبي (صلعم) بالقول: "إن الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، وإن قريشًا قد اختارت لنفسها فأصابت"[1]،فإن مصادر أخري - وللغرابة - قد راحت تضع نفس هذا القول لعمر،على لسان من خوطب به (وأعنى ابن عباس)،ولكن بعد أن أجرت عليه تحويراً دالاً وملفتًا حلت فيه كلمة "الله" محل كلمة "الناس". وهكذا أوردت هذه المصادر القول نفسه، على لسان "بن عباس" يخاطب به "الحسين بن على" - إبان مسيره إلى الكوفة يطلب الأمر لنفسه من يزيد- "والله يا بن أخي ما كان الله (وليس الناس) ليجمع لكم بين النبوة والخلافة"[2]. وهكذا فإن ما كان مجرد مطلب "للقبيلة"، بحسب عمر، قد بات مشيئة "لله" بحسب صيغة إبن عباس. وبالرغم من

---

(١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد فضل إبراهيم (دار المعارف بمصر) القاهرة ط٤، ١٩٧٩، جـ ٤ ص ٢٢٣ .

(٢) المقريزي: النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، تحقيق حسين مؤنس (دار المعارف بمصر) القاهرة ١٩٨٤ ص ٩٠ .

ظهور الوضع وصراحته على هذه الصيغة المنسوبة لابن عباس[1]، فإنه يبقي أنها تحيل إلى إبتداء دورة إنتاج "التقديس" وإحتلاله لفضاء المجال السياسي في الإسلام منذ وقت مبكر؛ وأعنى عبر هذا الإحلال لله محل القبيلة.

فإذ يكاد ينصرف مدلول لفظ "الناس" في القول على لسان عمر، إلى قريش بالذات، وذلك ما يؤكده- على أي حال- شطر قوله الثاني (إن قريشاً قد إختارت لنفسها) ، فإن ذلك يعني أنه التحول من القبيلة أو قريش،هي التي تأبي الجمع لآل البيت بين النبوة والخلافة، إلى الله هو الذي يأبي ذلك؛ الأمر الذي يحيل - لا محالة - إلى ضرب من الإحلال "لله" محل القبيلة إحلالاً يتكشف عن ضرب من التماهي المطلق الذي يتعالي فيه "مطلب القبيلة" إلى أن يكون مطلباً "لله" نفسه؛ وبما يعنيه ذلك من إكتساب قداسة الإلهى وحصانته. والحق أن الأمر لا يتعلق- ضمن هذا السياق- بأكثر من أن القبيلة، وبعد أن إنتصرت في مواجهة مناوئيها (ولو كان هؤلاء المناوئين هم أحد بطونها)،قد إنطلقت

---

(١) وليس ذلك فقط من حيث يتعارض مضمونها مع المواقف الثابتة لابن عباس بأحقية آل البيت في الأمر، حتى لقد تهدده معاوية بالقتل نتيجة رفضه المبايعة ليزيد ومطالبته بحق آل البيت، بل ومن حيث يكشف أسلوب هذه الصيغة عن حرص قائلها على وضع نفسه خارج دائرة آل البيت، وذلك بإستخدامه للضمير لكم، وليس لنا، وهو ما يتعارض مع تفاخر ابن عباس المعلن بانتسابه لآل البيت. وبالرغم من أن نسبة هذه الصيغة تستحيل، هكذا، مضمونياً وأسلوبياً إلى ابن عباس، فإنه يبقي أن فاعليتها هنا إنما تتعلق بدلالتها، وليس بصحة نسبتها.

تكرس إنتصارها رمزياً وتؤبده عبر هذا التماهي مع الله. ولعله يلفت النظر أن القبيلة لم تقبل إلا وضع الإقرار بهذا التماهى على لسان المنهزم نفسه (وهم بنو هاشم ينطق إبن عباس بلسانهم)، وذلك لتأكيد إخضاعه والسيطرة عليه.

إذ الحق أن ترتيبًا للرواية وبناءاً للأحداث يرتد إلى وقائع الخلاف على خلافة النبي قبل وفاته مباشرة، ليكشف عن أن تثبيت "نظام القبيلة"، وإلى حد ما بدا وكأنه تقديسه، قد كان هو الشاغل الأهم للعديد من كبار الصحابة الذين بدوا غير قادرين كلياً على التفكير في أمور الإمامة والرئاسة على الناس إلا في إطار نظام القبيلة السائد [١]، وإلى حد أن بعضهم قد حال بين النبي وبين

---

(١) وإذا كان التمثيل لذلك يأتي نموذجياً من أبي بكر الذي أورد البخاري: أنه دخل على امرأة من أحمس يقال لها زينب. فرآها لا تتكلم، فقال مالها لا تكلم، قالوا حجت مصمتة (صامتة)، قال لها تكلمي فإن هذا لا يحل، هذا من عمل الجاهلية، فتكلمت، فقالت: من أي من أنت؟، قال: أمرؤ من المهاجرين، قالت أي مهاجرين؟ قال من قريش، قالت: من أي قريش أنت؟ قال: أنك لسؤول أنا أبو بكر، قالت: ما بقاؤنا على هذا الأمر الصالح الذي جاء الله به بعد الجاهلية؟ قال: بقاؤكم عليه ما إستقامت بكم أئمتكم، قالت: وما الأئمة؟ قال: أما كان لقومك رؤوس وأشراف يأمرونهم فيطيعونهم، قالت: بلي، قال: فهم أولئك على الناس". فإن هذه التسوية، التي يتضمنها هذا التمثيل، بين رؤوس وأشراف (الجاهلية) وبين أئمة (الإسلام) ستكون من بين ما سيتكأ عليه البعض في القطع بأن خلفاء الدولة العربية - سواء كانوا من الراشدين أم من الأمويين - كانت لهم خصائص زعماء القبائل العربية" أنظر: البخاري: صحيح البخاري، (دار الجيل) بيروت، دون تاريخ، مجلد ٢، ح ٢ ص ٥٢، وكذا: عبد المنعم ماجد: التاريخ السياسي للدولة العربية، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، ط٧، ١٩٨٢، ص ٣٥ .

كتاب يبدو أنه إرتأى أن يكتبه ليحدد أمر خلافته من بعده، حيث تخوّفوا من أن يجعلها (النبي) بكتابه وراثة في آل البيت، فينكسر نظام القبيلة الذي لم يعرف الوراثة- إلا نادراً- كسبيل للرئاسة.[1]

فقد أورد ابن خلدون: "إن أهل البيت لما توفي رسول الله (ﷺ) كانوا يرون أنهم أحق بالأمر، وأن الخلافة لرجالهم دون سواهم من قريش...،وفى الصحيح أن رسول الله (ﷺ) قال في مرضه الذي توفي فيه: هلموا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعدي أبداً، فإختلفوا عنده في ذلك وتنازعوا ولم يتم الكتاب، وكان ابن عباس يقول: إن الرزية ما حال بين رسول الله (ﷺ) وبين ذلك الكتاب لإختلافهم ولغطهم، حتى لقد ذهب كثير من الشيعة إلى أن النبي (ﷺ) أوصي في مرضه ذلك لعلي". [2] وبالرغم من أن هذه الوصية لا تصح عند ابن خلدون، استناداً إلى إنكار السيدة عائشة لها، فإنه يبقي أن رواية ابن خلدون تربط بين الكتاب الذي إنتوى النبي (ﷺ) كتابته وبين قضية خلافته، التي يبدو أن البعض قد تخوّف من أن يجعلها في آل البيت دون سواهم من قريش، فحال بين النبي وبين كتابه. ولعل ما تصرح به الرواية من نقمة إبن عباس (وهو الهاشمي) على من حال بين النبي، وبين

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، نشرة على عبد الواحد وافي، (دار نهضة مصر) القاهرة، ط٣، دون تاريخ، جـ٢، ص ٤٩٧ .

(٢) ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (دار الكتاب اللبناني) بيروت ١٩٨٣، مجلد ٣، ص ٣٦٤ .

كتابه الذى إنتوى، لمما يدعم القول بالخشية من أن يخص النبي بني هاشم بأمر الخلافة.

وإذا كانت رواية ابن خلدون لا تحدد شخصاً بعينه، هو من وقف وراء الحيلولة بين النبي وبين ما إنتوى كتابته. فإن رواية للشهرستاني - في سياق تعيينه للخلافات المؤثرة في تاريخ الأمة - تكشف عن أن هذا الشخص لم يكن إلا عمر بن الخطاب، الذي رد على طلب النبي للقرطاس والدواة معترضاً: "إن رسول الله (ﷺ) قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله، فكثر اللغط، وقال النبي: قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع" [1]. والحق أن الأمر في وعي عمر،أو حتى لا وعيه، كان يتعلق بشئ آخر غير كتاب الله؛ لأنه أن يطلب النبي قرطاساً ودواة ليكتب كتاباً فإن ذلك يعني، من جهة، أن ما كان ينتوي كتابته لم يرد عنه شئ في كتاب الله أصلاً، أو أنه قد ورد مجملاً، وشاء النبي أن يجعله مفصلاً، وإلا ما كان النبي قد طلب أن يكتبه. ثم إن هذا الذي إنتوى كتابته هو، من جهة أخري، شئ في قوة كتاب الله، وإلا ما كان قد جعله مما يُكتب، حيث لم يكن يُكتب آنذاك إلا الوحي أو كلام الله. ومن هنا فإنه لا يصح الإحتجاج بقول عمر: "حسبنا كتاب الله"، لأن الأمر يتعلق بشئ لم يرد في كتاب الله، ولكنه في مثل قوته لأنه سوف يُدوَّن مثله.

---

(١) الشهر ستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل (مكتبة الحلبي)، القاهرة ١٩٦٨، ص ٢٨ .

وهكذا فإن شيئًا غير "كتاب الله" هو ما يقف، حقاً، وراء إعتراض عمر على كتاب النبي. ولعل هذا الشئ لم يكن إلا التقاليد التي ترتد بأصل السلطة إلى القبيلة بأسرها؛ "حيث لم يكن من حق شيخ القبيلة أن يعين من يرأسها بعد وفاته، ولا يتعدي على صلاحية مجلس شوري القبيلة"[1]. ومن حسن الحظ أن مسار الأحداث اللاحق- بل وحتى قول عمر نفسه لابن عباس حسب رواية ابن خلدون هذه المرة: "إن قومكم ما أرادوا أن تجمعوا (يعني بني هاشم)، بين النبوة والخلافة، فتحموا عليهم"[2]- لما يؤكد على أن هذه التقاليد كانت هي الأصل في الإعتراض على كتاب من النبي كان يمكن أن يؤول إلى تقويضها؛ وهي التقاليد التي تؤكد عبارة عمر- السابق الإشارة إليها "إن قريشًا اختارت لنفسها فأصابت"- أنها هى التي غلبت وسادت. والحق إن ما يبدو، هكذا، من أن "إختيار القبيلة" قد غلب وإنتصر في مواجهة ما بدا وكأن النبي قد إنتوى إختياره لا يكشف عن صلابة التقليد القبلي ورسوخه فقط، بل يكشف - وهو الأخطر - عن تعديه لسلطة النبي نفسها، وعلى نحو يبدو فيه التقابل دالاً وحاسماً بين سلطة النبي من جهة، وبين سلطة القبيلة وتقاليدها من جهة أخري. والمهم أنه، يبدو - هكذا - أن الشئ الذي حال حقاً دون كتاب

(١) خليل عبد الكريم: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، (سينا للنشر) القاهرة، ط١، ١٩٩٠، ص ١٠٩ .

(٢) ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (سبق ذكره) مجلد ٣، ص ٣٦٥ .

النبي لم يكن كتاب الله بقدر ما كان "تقاليد القبيلة". ومن هنا فلعل عمر حين كان ينطق "حسبنا كتاب الله" إنما كان يقصد "حسبنا تقاليد القبيلة".

وإذ يحيل ذلك إلى نوع من الإحلال المراوغ لكتاب الله (المنطوق به على لسان عمر) محل تقليد القبيلة (وهو محرك الأحداث المسكوت عنه دوماً)، فإن ذلك يعني إكمال دائرة التماهي بين مقدس الدين ومقدس القبيلة، وذلك بعد ما سبق من الإحلال المعلن "لله"- ما كان ليجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة- على لسان ابن عباس، محل "القبيلة"- هى التي أبتْ هذا الجمع- على لسان عمر بحسب ما أوردت المصادر. ولعله كان لزاماً أن يبلغ هذا التماهي ذروته فيتجاوز إلى المخايلة بأن آلية القبيلة في تداول السلطة عبر ما يمكن اعتباره شوري الشوكة والمغالبة قد كانت هي نفسها شوري النص - أو الإختيار والمبايعة؛ وبما يعنيه ذلك من تخفي "القبَلي" وراء "الديني". فإذ تكاد تجمع كافة المصادر السنية على أن الشوري كانت هي الموجِّه لأمر الخلافة بعد النبي (ﷺ)، فإنها تتجاهل أي تمييز بين ما يمكن اعتباره شوري القبيلة من جهة وبين شوري النص أو العقيدة من جهة أخري، وذلك بالطبع لكي تخايل بتماهيهما ونفي أي اختلاف بينهما. والحق أنه يلزم التمييز بين هذين الضربين من الشوري رفعاً لأي إلتباس قد يوحي بتماهيمهما؛ الذي يكتسب فيه أحدهما (وهو القبَلي) قداسة الآخر (الذى هو الديني).

فإذ تنبني شوري القبيلة على الشوكة والمغالبة؛ حيث "الرياسة لا تكون إلا بالغُلب، والغُلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه،فلابد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغُلب عصبية الرئيس لهم أحسوا بالإذعان والإتباع" [١]، وذلك على نحو يبدو معه وكأن الأمر طوعاً وشوري، وليس مغالبة وإذعاناً. وإذن فإنها الرياسة تكون للأقوى مغالبة وشوكة، فيما تكون من الأدني إذعاناً وبيعة، هي ما تمثل بنية شوري القبيلة التي أدرك فيها الغزالي جوهر ما جري في الإسلام منذ ما بعد وفاة النبي [٢]، والتي لم تزل تحكم فضاء الممارسة السياسية العربية للآن، وبالطبع بعد أن أضيفت إلى شوكة القبيلة أو قريش قوة الجيش [٣]. والحق إنها تغاير بحسب هذا البناء شوري النص أو العقيدة بكل ما قيل إنها تفترضه من وجوب الإختيار والمبايعة. وهكذا فإنه إذا كان نظام القبيلة فى تداول السلطة قد راح يجد ما يدعمه في نصوص الشوري (في القرآن)، فإنه يلزم التأكيد على أن ذلك لا يعني أبداً أن هذه النصوص كانت

---

(١) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) جـ٢ ص ٤٨٩ .

(٢) حيث "الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة" الغزالي فضائح الباطنية، تحقيق نادي درويش (المكتب الثقافي) القاهرة بتاريخ، ص ١٧٦ - ١٧٩ والحق أن الغزالي لم يفعل في هذا النص إلا أن راح يبرر نظام القبيلة على نحو كامل.

(٣) فكلاهما - قريش والجيش - يقتسمان، رغم كل الادعاءات، فضاء الممارسة السياسية العربية الراهنة، على نحو يبدو معه أن الغلبة ولا شئ سواها، هي مصدر السلطة الأوحد في العالم العربي الآن.

هي التي وجّهت ما حدث فى مجال الممارسة بالفعل. بل إنه يبدو، للمفارقة، أن شوري القبيلة كانت هي الموجهة لشورى النص، وليس العكس. ولعل ذلك ما ينطق به صريحاً ما أورده إبن خلدون من إرتباط الشورى فى السياسة، بمبدأ العصبية الذى ينتظم وجود القبيلة، وذلك حين مضى إلى أنه إذا كان النبي: "قد قال صلى الله عليه وسلم: العلماء ورثة الأنبياء، فإعلم أن ذلك ليس كما ظنه، وحكم الملك أو السلطان إنما يجرى على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيداً عن السياسة. فطبيعة العمران فى هؤلاء (يعنى العلماء) لا تقضى لهم شيئاً من ذلك لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره. فأى مدخل له فى الشورى أو أى معنى يدعو إلى إعتباره فيها، اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية، (وهى) موجودة فى الإستفتاء خاصة، وأما شوراه فى السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية"[1]. وهكذا ترتبط الشورى فى السياسة بالعصبية إرتباطاً لا إنفكاك له، وإلى حد أن أى حديث عنها فى حال فقدان العصبية، يكون من غير معنى؛ وبما يكاد يحيل إليه ذلك من أن الشورى تكون للأقوى فقط.

---

(١) إبن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره) ج٢، ص٦٣٤ .

وبالرغم من أن الأشعرية الضاغطة على إبن خلدون قد جعلته يحاول إستثناء حقبة الخلافة الراشدة من التبلور بحسب هذا الإرتباط بين الشورى والعصبية؛ حيث "الأمر كان فى أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه هو الدين"، فإن ما صار إليه من أن "الحكمة فى إشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يُقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (ﷺ) كما هو فى المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت،فلابد إذن من المصلحة فى إشتراط النسب وهى المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا إعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب"[1]، لا يكشف، فحسب، عن إستحالة هذا الإستثناء لحقبة الخلافة الراشدة من التبلور بحسب قانون العصبية، بل ويكاد يؤول إلى أن القبَلي هو ما يقف وراء النصى ويحدده. ولعل هذا الكشف الخلدونى لتخفى القبَلى (أو العصبية) وراء النصى (الأئمة من قريش)،هو أحد أقنعة التخفى الأكبر لمقدس القبيلة وراء مقدس الدين؛ والذى يظهر، فى هذا السياق بالذات، تخفياً لشورى القبيلة وراء شورى النص.

---

(١) بن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره) ج٢، ص ٥٨٥ ،٦٠٧ .

وإذا كـان يبدو، هكذا،أن إسـتـمرار التـقليـد الخاص بتـداول السلطة عبر شـوري القبيلة؛ التي تنبني بحسب مبدأ المـغالبة، قد آل حسب كل ما سبق إلى وجوب التماهي بين مقدس الدين ومقدس القبيلة، فـإنه كان لابد أن يئول كسر هذا التقليـد بالذات، والتحول إلى الوراثة مع معاوية، إلى ضرب من التـحوير في العلاقة بين كلا المقدسين راح فـيه الواحد منهما (أو مـقدس القبيلة) يـتخفي وراء الآخـر (أو مقـدس الدين)، وذلك بدلاً من تماهيـمـهمـا المراوغ أو الصـريح. ولعل هذا التـحوير، بمـا يعنيه مـن دوام العلاقـة - رغم التخـفي - بين كلا المقدسين، وليـس نفيهـا، إنما يرتبط بحقيـقة أن نظام القـبيلة لم يكن أبداً بسـبيل الانهـيار والتـحلل، بقدر مـا كان يتجـه إلى طور من التخفي والتحـول. إذ الحق أن مصائر السيـاسة والثـقافـة في الإسـلام، لن تفلت أبداً - وحـتى الآن- من قـبضـة التوجيه الحاسم لهـذا النظام؛ أعني نظام القبيلة. وهكذا فلعل الأمر مع معـاوية لم يتـجاوز حد أن تحـولاً كان لابد أن يطرأ عـلى أحد عناصـر هذا النظام، والخـاص بتـداول السلطة بالذات، على نحـو يلائم التـحول إلى دولة إمبـراطورية أوسع بما لا يُقـاس من حدود القبيلة؛ وأعني لأن رقـعة الدولة قد إتسعت على نحـو يجاوز قدرة القـبيلة على أن تظل تحكـم وتتداول السلطة - بأسـاليبـها المحـددة القديمة.

وإذا كـان ابن خـلدون قـد ظل يري في الوراثـة رغم كل شئ أحد تجليات حضـور القبيلة "إذ بنو أمية يومـئذ لا يرضون سواهم،

وهم عصابة قريش، وأهل الملة أجمع، وأهل الغُلب منهم"[1]؛ وبما يعني أنها - أي الوراثة - قد أصبحت أداة الغلبة مع الأمويين، بعد أن كانت الشوري (الخاصة بالقبيلة والمتخفية وراء شورى النص) هي أداتها قبلهم، فإنه يبقي أن هذا التحول إلى الوراثة قد ظل يمثل كسراً لأحد العناصر المستقرة في نظام القبيلة. ولهذا فإن كافة الاعتراضات على هذا التحول قد إتخذت شكل إعتراض القبيلة، ولم يحدث أبداً أن إحتج أحد بالدين والعقيدة؛ الأمر الذي يعني أن أحداً لم يدرك في هذا التحول خروجاً على مقتضيات الدين والعقيدة [2]، بقدر ما أدرك فيه الكافة خرقاً لقانون القبيلة. وهكذا فإن رصداً لكافة الإحتجاجات على ما أحدث معاوية لا يتكشف عن شئ يجاوز حدود ما قاله عبد الله بن الزبير يحتج على معاوية: "إن هذه الخلافة لقريش خاصة، تتناولها بمآثرها السنية، وأفعالها المرضية، مع شرف الآباء وكرم الأبناء، فاتق الله يا معاوية، وأنصف من نفسك"[3]؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأمر لا يتجاوز حدود أن القبيلة تحتج على إستئثار أحد بطونها بما كان إختصاصاً لمجموعها.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) جـ ٢، ص ٦١٣ .

(٢) بل إن ابن خلدون، وانطلاقًا من "الحرص على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع".. وحيث الإجماع حجة قد راح يقر بالمشروعية الدينية لمبدأ الوراثة، انظر: المصدر السابق جـ٢ ص ٦١٢- ٦١٣ .

(٣) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة (سبق ذكره) ص ١٤٩، والحق إن ابن قتيبة قد أورد العديد من الاعتراضات، في سياق عرضه الطويل لوقائع بيعة يزيد ص (١٤٣- ١٦٦).

والغريب حقاً أن يأتي الإعتراض، على ذلك أيضاً، من بني أمية أنفسهم، وهم عصبية معاوية الغالبة والمخصوصة بالأمر، وهو ما يعني أن الأمر حين يتعلق بما يتهدد نظام القبيلة فإنه ليس ثمة من فارق بين أموي داخل في الأمر وغير أموي خارج عنه، وذلك إنطلاقا من سيادة وعي القبيلة عند الكافة. ولعل في ذلك تفسيراً لما حدث حين كتب معاوية إلى مروان بن الحكم (الأموي) وكان عامله على المدينة يذكر "الذي قضي الله به على لسانه من بيعه يزيد"، فإن مروان بن الحكم لما قرأ كتاب معاوية "أبي من ذلك وأبته قريش (وبما يعني أن الأموي لم يختلف عن القرشي في الرفض). فكتب لمعاوية: إن قومك قد أبوا إجابتك إلى بيعتك ابنك .... بل وراح يتهدده: فأقمْ الأمر يا بن أبي سفيان، وأهدئْ من تأميرك الصبيان، وإعلم أن لك في قومك (يعني قريشاً أو حتى الفرع المرواني من بني أمية) نظراً، وأن لهم على مناوأتك وزراً"(١). وهكذا فإن الخدعة لم تنطلي على الأموي المراوغ مروان الذي أدرك - فيما يبدو - أن جعلْ معاوية من بيعته ليزيد شيئاً قضي الله به على لسانه؛ وبما يعنيه من القصد إلى إخفاء قضائه الخاص وراء قضاء الله الذي لا يُرَدّْ، لا ينطوي على أكثر من سعيه الخفي إلى إزاحة القبيلة وإخراجها من الأمر كلياً. ولذلك فإنه يلح على تذكير معاوية: إن لك في قومك نظراً، وإن لهم على مناوأتك وزراً. ولكن ،ولأن معاوية كان قد أجمع أمره، ولم يكن شيئاً من

---

(١) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، جـ١ ص ١٥١- ١٥٢ .

المناوأة أوغيرها، مما يمكن أن يثنيه ويرده عما أراد من توريث إبنه، فإنه- وحين أدرك أن شيئاً من قبيل ما كانت تردده بطانته من "إن يزيد أعظمنا حلماً وعلماً، وأوسعنا كنفاً، وخيرنا سلفاً، وقد أحكمته التجارب، وقصدت به سبل المذاهب"[١]، ليس مما يجدي في مواجهة القبيلة المحتجة- لم يجد إلا أن يعلن: "إن أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم"[٢]، وبحيث بدا وكأنه لا يكتفي، هنا، بأن يخفي قضاءه الخاص وراء قضاء الله فقط، بل وينطق صراحة بالقصد من ذلك إلى إزاحة الناس (أو العباد حسب تسميته)- وليس القبيلة فقط- عن الأمر تماماً. ولعله كان يكشف بذلك عن أن التقديس فى المجال السياسي إنما يستهدف التعالي بالسياسة إلى ذروة لا تتسع معها، إلا للمستبد وزمرته.

وإذ يبدو، هكذا، أن القضاء من الله قد كان سلاح معاوية في كسر إعتراضات القبيلة أو حتى العشيرة، فإنه يلزم التنويه بأن الأمر، هنا، لا يتعلق بما هو أكثر من كسر إعتراض القبيلة على مبدأ التوريث للسلطة (والذى يبدو أن النبي نفسه لم يقدر على كسره بعد أن حالت القبيلة بينه وبين كتابه الذى إنتوى كتابته)، وليس أبداً كسر نظامها. فالحق أن هذا النظام- أعنى نظام القبيلة- يتميز

(١) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص ١٤٧ .

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ١٥٨ .

بمرونة فائقة جعلته يستمر فاعلاً رغم هذا الإنكسار، الذى جرى،لآليته فى تداول السلطة. وهكذا فإن الأمر حقاً لم يتجاوز حدود ما سبق الإلماح إليه من أن تحولاً كان يطرأ على أحد عناصر هذا النظام على نحو يتسع به لتحولات الواقع. ومن هنا أن ما إستعصى على الإنكسار مع النبي قد أمكن كسره مع معاوية، لا لأن سلطة معاوية كانت أقوى من سلطة النبي؛ بل لأن ما لم يتقبله الواقع المحدود لدولة النبي فى المدينة، قد إقتضاه الواقع المتمدد الواسع لدولة معاوية فى الشام وما ورائها. ولهذا فإن ما كان يحدث بالفعل هو أن هذا النظام (وأعني نظام القبيلة الذى راح يتسع، إنصياعاً لحركة الواقع لما لم يتسع له قبلاً) قد كان يتخفي، هذه المرة، وراء مقدس الدين الذي يستحيل كسره، وذلك بعد أن كان يتماهي معه قبلاً، ولكن من دون أن ينكسر هذا النظام أو يتزحزح. والحق أن هذا التخفي قد راح يمثل تدعيماً لنظام القبيلة على نحو ما؛ وأعني من حيث ابتدأت به سيرورة التقديس لسلطة الحاكم - الأب الذي لم تفارقه ألبتة ملامح رب القبيلة وشيخها بكل ما تحمله هذه الملامح من أبويه طاغية هي الأصل فى نظام القبيلة، ومحور بنائها؛ وأعني من حيث باتت سلطته تحققاً للقضاء من الله، بما يعنيه ذلك من أصلها المجاوز،وليست نتاج الشورى (ولو كانت شورى المغالبة أو القبيلة، وليست شورى العقيدة) بما تحيل إليه من الأصل الإنساني للسلطة. وهكذا فإنه إذا كان ما مورس قبلاً من إحلال الله (فى الظاهر) محل القبيلة (فى الباطن)

قد آل- عبر ما رسخه هذا الإحلال من التماهى بين الإلهى والقبَلى- إلى ضرورة خلع قداسة الإلهى وجلاله على القبيلة،فإن ما فرضه الواقع من وجوب إتساع نظام القبيلة لآلية فى تداول السلطة مغايرة لتلك التي عرفها على مدى تاريخه، قد آل، بدوره- وعبر ما إقتضاه هذا الإتساع من إخفاء القبَلي وراء الإلهى- إلى التعالى بالسلطان، وبأصل سلطته، إلى تخوم الإلهى؛ وبما يعنيه ذلك من إكتسابه قداسة الإلهى وحصانته. إن ذلك يعنى أن الإنتقال من علاقة التماهى بين القبَلي والإلهي إلى علاقة التخفّي للقبَلى وراء الإلهى، إنما يحيل إلى تخفي تقديس النظام؛ وأعنى دوماً نظام القبيلة، وراء تقديس السلطان. ولعل الأهمية القصوى لهذا التحول إلى تقديس السلطان تتآتى من ما ينطوى عليه من دلالة الإنتقال من التقديس ينتج نفسه في السياسة إلى التقديس يؤسس نفسه في الثقافة؛ وأعنى من حيث راح هذا التقديس للسلطان يتبلور، لا كمجرد ممارسة سياسية فقط،بل كفعل معرفي فى الثقافة،بلور- حين كان هو نفسه يتبلور- آليات وطرائق فى إنتاج المعرفة،كان لابد أن تتحقق لها السيادة داخل الثقافة إبتداءً من هذا الإرتباط بالسلطة.

٢- التقديس....من السياسي إلى الثقافي:

لعله يلزم التنويه- منذ البدء- بأنه إذا كان الثقافى- فى الإسلام- قد تحدد بالسياسي وضمن سياقه، وذلك عبر توسّط

الديني أو الإلهي، فـإن هذا التوسط، للديني، بالـذات كان لابد أن يطلق الثقافي من قبضة السيـاسي والتاريخي،ويتعالى به إلى فضاء راح يخايل فيه، هو نفـسه،بقداسة مارس معها هيـمنة مطلقة وغير مشـروطة على التاريخي،وإلى حـد تحوله- عبـر هذا التوسط- من التحـدد بالسياسي والتـاريخي والتأثر بهمـا إلى تحديدهما والتـأثير فيهما. ومن هنا جوهريته فى بناء تجربة التقديس كلها، لا من حيث إستحالته إلى ساحة الحـضور والفاعلية لكل من الديني والسياسي، بل ومن حيث أصبح- وهو الأهم- ساحة تتقـاطع فيها القداسات جمـيعاً؛ وأعنى قـداسة الدينى والسـياسي والمعرفـى. وبالطبع فإن ذلك يعنى إمكان تفـكيك تجربة إنـتاج وترسـيخ "التـقـديس" عبـر الإنحصار فى فضاء قراءة هذا الثقافى وتفكيكه.

وهنا فإنه إذا كان إنتاج التقديس، في السـياسة، قد راح يتحقق عبـر إستراتيـجية يتـعانق فيـها التمـاهي والتخفي لـكل من القبلي والديني، فإن تأسـيسه- في الثـقافة- قـد راح يتحقق، بدوره، عـبر إستراتيجية يتجاوب فيها النقلي مع العقلي؛ وأعني من حيث إن ما تواتر في النـقل من المرويات عن تقـديس السـلطان/ الأب تحـديداً (سواء جاءت هذه المرويات على لسان النبي (ﷺ) أو كانت من إنتاج الثـقافة) قد تضـافر، في تأسيســه للتقديس، مع نظام مـعرفي يؤسس، في العـقل، لسلطة النمـوذج/ الأصل، وذلك بالطبع عبـر التوسط الدائم للدين حـيث القداسة/ الأصل؛ أعنى قـداسة الرب. وإذن فإنه الإنتـقال من قداســة السلطان/ الأب (فى السيـاسة) إلى

قداسة النص/ الأصل (فى الثقافة)، وذلك بتوسط قداسة الرب (فى العقيدة). ولعل المهم هنا أن مفهوم الأصل قد إستحال، فى الثقافة، إلى قناع للقداسة؛ وأعنى من حيث إستحال إلى سلطة تستعصى على التجاوز؛ وبما يؤهله لأن يكون قناعاً لسلطة حاكم لا يقبل الغياب أبداً. إذ الحق أن ثقافة تنبني على تأسيس الأصل كمجرد سلطة، وليس كموضوع لمعرفة حقة، لا يمكن أن تئول إلا إلى بلورة عقل- والعقل يتشكل دوماً داخل الثقافة وبحسب قواعدها- لا يفكر إلا خاضعاً لسلطة، لا يقدر على الإنفلات من سطوتها. وضمن سياق هذا الخضوع، فإنه ليس من فارق بين كل من الأصل (فى الثقافة) والسلطان (فى السياسة) كسلطة لا سبيل للعقل بإزائها إلا أن يذعن وينصاع.

ولعل نقطة البدء فى تفكيك "نظام ثقافى" يتمحور حول تأسيس سلطة الأصل وتثبيتها على نحو مطلق إنما تنطلق من ضرورة مقاربة آليته الرئيسه فى إنتاج سلطة هذا الأصل/ النموذج، والتي لا يمكن أن تكون إلا "النقل" الذى يبدو أنه وحده- وليس أى آلية سواه- ما يتجاوب مع القصد إلى ترسيخ الأصل وتثبيت سلطته. ومن هنا فإن مركزية النقل، فى الثقافة العربية الإسلامية التي تكاد أن تكون قد تبلورت كلياً ضمن سياق نقلي خالص، لابد أن تكون هى نقطة البدء فى تفكيك التقديس الذى يبدو أن ترسيخه وتأبيده قد إرتبطا بتلك المركزية للنقل كآلية معرفية من جهة، وكمضمون معرفى من جهة أخرى. ولعل إبتداء تمركز

النقل- كآلية وكمضمون- إنما يتآتى مما يمكن ملاحظته من أن علم الحديث يكاد أن يكون بمثابة الأب لجملة العلوم التي إبتدأت الثقافة سيرورة إنبنائها وتشكُّلها من الإشتغال بها أساساً؛ حيث "كان الحديث هو المادة الواسعة التي تشمل جميع المعارف الدينية (وغيرها) تقريباً. فهو يشمل التفسير، ويشمل التشريع، ويشمل التاريخ (وكلها بمثابة التشكلات والانتظامات الأولي في تاريخ إنبناء الثقافة فى الإسلام)، وكانت كلها ممتزجة بعضها ببعض تمام الإمتزاج، فراوي الحديث يروي حديثاً فيه تفسير لآية من القرآن، وحديثاً فيه حكم فقهي، وحديثاً فيه غزوة من غزوات النبي (صلعم)، وحديثاً فيه شرح حالة اجتماعية زمن النبي أو الصحابة أو التابعين ....،وهكذا فمنزلة الحديث بالنسبة للعلوم الدينية (ولم يكن ثمة من علوم غيرها آنذاك)، كمنزلة الفلسفة للعلوم العقلية"(١).

ولعل القصد، هنا،أنه بمثل ما كانت الفلسفة هي أم العلوم في الثقافة اليونانية، فإن الحديث قد كان بمثابة الأب للعلوم في الثقافة الإسلامية؛ وبما يعنيه ذلك من أن مركزية "العقل" في إحدى الثقافتين، إنما تحيل إلى مركزية "النقل" في الأخرى. والحق أنه لا مجال للإدعاء بأن هذا "التمركز النقلي" قد تسيَّد الثقافة مع إبتداء تشكُّلها فقط، لأنه يبقي الأكثر حسماً في مسار إنبنائها اللاحق

(١) أحمد أمين: ضحي الإسلام (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٨، جـ ٢ ص ١٣٧- ١٣٨ .

كله؛ وأعني من حيث كان لابد للطابع النقلي لآلية الإشتغال في لحظة الإبتداء والتشكل، أن يتجذَّر فى قلب الثقافة، ويترسخ في التجاويف العميقة لنظام لاوعيها المعرفى؛ الذى لم يزل يحدد ويتحكم فى وعيها المعرفى حتى الآن.

وإذا كان ثمة من راح يرد هذا التمركز النقلي للثقافة إلى عالم البداوة - كاشفاً عن حضور القبيلة- حيث "الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضي أحوال البداوة، وإنما أحكام الشريعة كان الرجال ينقلونها في صدورهم، وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتدوين، ولا دعتهم إليه حاجة إلى آخر عصر التابعين، وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونقله "القراء"، فهم قراء لكتاب الله سبحانه وتعالي، والسنة المأثورة التي هي في غالب موارده تفسير له وشرح"[(١)]- فإنه يبدو أن الأمر يتجاوز إلى ما هو أعمق؛ وأعني إلى أن آلية النقل إنما تحمل ملامح عالم القبيلة على نحو لافت، حيث يمثل النقل كآلية معرفية إنعكاساً كلياً لطريقة في العيش تتميز بها القبيلة، ولا تعرف فيها إلا مجرد الإستيلاء والسطو على ما في أيدي الآخرين، "ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع

---

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (منشورات مكتبة المثني) بغداد، ١٣٨٦ هـ، جـ ١ ص ٤١ .

بالجملة حتى تجلب من قطر آخر"[١]. وإذ النقل للجاهز والمعطي هو آلية القبيلة في بناء حياتها، فإنه سيكون آليتها في بناء ما يمكن إعتباره معرفتها وثقافتها. ومن هنا إمكان الإنتقال بدلالة عبارة ابن خلدون الآنفة من حقل الأشياء والصنائع إلى فضاء العلوم والمعارف؛ حيث النقل كنمط في التفكير إنما يتجاوب مع النقل أو الجلب كنمط للعيش[٢]. والحق أن نظرة إلى ما جرى إعتباره علوم القبيلة، من قبيل الأنساب وأيام العرب وغيرها،لما تقطع بأن آلية النقل والرواية قد هيمنت، على نحو شبه مطلق، على أى إشتغال معرفى للقبيلة.

والحق أن ما يلوح من وراء ذلك، من أن مركزية ما يخص عالم القبيلة وينتمي إليه،في بناء التقديس،إنما يتجاوز السياسة (حيث الآب المطاع) إلى الثقافة (حيث الأصل المنقول المُحتذى)، لما يؤكد على أن تجربة التقديس إنبناءاً (فى السياسة) وتأسيساً (في الثقافة) لا يمكن أن تنفصل ألبتة عن أنماط في الحياة والتفكير

---

(١) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) جـ ٢ ص ٥٦٨ .

(٢) ولعل ذلك يعني أن التمركز النقلي للثقافة ليس أبداً من إنتاج الإسلام وفعله، لأنه إنما يجد ما يؤسسه في نظام أسبق للتفكير والوجود؛ وأعني نظام القبيلة الذي سعي الإسلام، للمفارقة إلى تجاوزه وتخطيه. ومن هنا، لا محالة، إستحالة الإرتداد بهذا التمركز إلى هيمنة نص ما (كالقرآن) في الثقافة، حيث يبدو أن هذا التمركز النقلي هو الذي يؤسس لطريقة في مقاربة النصوص تئول إلى حضورها كسلطة، وذلك عبر تحويلها إلى معلقات للترديد والإستظهار، وليس موضوعات للقراءة والحوار. وإذن فإن التمركز النقلي هو المنتج، على هذا النحو، لحضور النص كسلطة وليس العكس.

ترتد إلى أشكال الوجود الإنساني الأسبق والأقدم. وبالطبع فإن إعادة إنتاج التقديس إنما تحيل إلى أن هذه الأنماط، وخصوصاً تلك التي تتعلق بالتفكير بالذات، قد ارتفعت إلى مستوى النظام العمي المتخفي في تجاويف اللاوعي المعرفي للثقافة، والذي يُعاد إنتاجه رغم غياب شرطه أو قرينه؛ وأعنى به نمط العيش المصاحب له.

وإذ ظل "النقل" يعتمد آليه "التداول الشفاهي" حتى تضخمت المعار وإنشعبت على نحو صر معه التحول إلى "التدوين الكتابي" لازماً، فإن إنشغال ثقافة ما، منذ البدء، بصيرورة هذا التحول من "الشفاهي" إلى "الكتابي" كان لابد أن يجعل سلطة القابضين على الرأسمال الشفاهي للجماعة (من الحفَّاظ والرواة والنقلة) هي السلطة العليا آنذاك. ومن هنا ما يُلاحظ من أن لقب "الحافظ" قد إعتُبر - داخل الثقافة - من ألقاب السيادة والهيمنة، حتى قد راح الكثيرون يتطلعون إجتيازه والفوز بشرف التلقُّب به، إلتماساً، بالطبع، لإمتلاك أسباب السلطة والسطوه، ولو حتى الرمزية. ولسوء الحظ، فإنه يبدو أن سلطة هؤلاء الحفَّاظ لم تتزحزح أبداً، حتى الآن. إذ الحق أنه إذا كان العقل قد راح يبحث لنفسه، فيما بعد لحظة التشكلُّ والانبناء الأولى، عن مكان يمارس فيه سلطة ما، داخل الثقافة التي سادت في الإسلام، فإنه يبدو أن هذه الممارسة للعقل قد ظلت أبداً مقيدة بسلطة تحددها وتعوقها، من خارج العقل نفسه. بل إنه يبدو، وتتدعم مع انفتاح الثقافة على العقل

وعلومه؛ وذلك من حيث ظل النقل هو آلية إشتغالها ضمن هذا السياق أيضاً [1]. بل إن آليتها في ترسيخ هيمنة النقل من خلال تكريس سلطة الأصل الذي لا يمكن الإنحراف عنه، بل لابد من تكراره أبداً، قد راحت تعيد إنتاج نفسها حال إشتغالها بالعقل وعلومه[2]. ولعل ذلك مثلاً ما يتكشَّف عنه سعي ابن رشد (وهو

---

(١) فالملاحظ أن قراءة لحلم المأمون، الذي ترد إليه عملية نقل الموروث اليوناني، وبصرف النظر عن مدي صدق الحلم أو كذبه، إنما تكشف عن القصد الواعي إلى تدشين عملية نقل للمأثور العقلي اليوناني لم تعرف الثقافات القديمة مثيلاً لها، انظر: ابن النديم: الفهرست. نشرة فلوجل (مكتبة خياط) بيروت، بدون تاريخ، ص٢٤٣ . ولسوء الحظ فإن هذا النقل للمأثور العقلي لم يكن مرتبطاً بسعي حقيقي إلى تشكيل وبلورة العقل بالأساس، بقدر ما إرتبط بالقصد إلى توظيفه بحالته الجاهزة، التى جرى التعرُّف عليها عند اليونان، في المواجهة مع الخصوم الإيديولوجين للسلطة السائدة؛ والذين كانوا الشيعة بما أسسوا من نظام عرفانى لم تجد السلطة العباسية سبيلاً لمواجهته إلا عبر هذا النقل للعقل كمعطى مكتمل وجاهز، وعلى نحو يقترب بهم من خلقائهم المعاصرين. والحق أن رصداً لمصائر هذا المأثور العقلي في الإسلام لما يكشف عن أن الأمر لم يتجاوز حدود التوظيف الإيديولوجي له من جانب السلطة، إلى إستيعابه كجزء من ممارسة خلاقة تستهدف إنتاج العقل حقاً. ومن هنا قسريته وعدم انتاجه داخل الثقافة أبداً. انظر على مبروك "الإنكسار المراوغ للعقلانية، من ابن رشد إلى ابن خلدون (ألف: ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب). الجامعة الأمريكية بالقاهرة، عدد ١٦، ١٩٩٦، ص ٨٩-١١٥ .

(٢) ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن الاشتغال بالعقل وعلومه "لم يظهر في الملة إلا بعد أن تميّز حملة العلم (أو نقلته) ومؤلفوه واستقر العلم (النقلي في جوهره) كله". ويعني أن الإشتغال بالعقل وعلومه لم يظهر إلا متأخراً، وبعد أن استقرت آليات النقل على نحو تام، انظر: ابن خلدون المقدمة (سبق ذكره) جـ٣، ص ١٢٥٩ .

الرائد الكبير فى الإنشغال بعلوم العقل) إلى تكريس سلطة "أرسطو" كأصل لا سبيل إلا إلى تآسيه وإحتذائه، وذلك بإعتبار منجزه هو- على قوله- منتهى ما بلغته العقول الإنسانية؛ وبما يؤول إليه ذلك من ضرورة إستعادته أصلياً ونقياً خالصاً مما تصوره ضروباً من الانحراف والفهم المجاوز، الذى بدا- بحسب آلية التفكير بالأصل التى إشتغل بها العقلانى الكبير- أنه كان موضوعاً له عند شارحيه القدماء. وبالطبع فإن هذا التثبيت لأرسطو كأصل نهائي مطلق إنما يحيل إلى ما يبدو وكأنه "التقديس" الرشدي له. والمهم أنه بدا وكأن آلية النقل قد راحت، هكذا، تعيد إنتاج نفسها عند العقلاني الأكبر، في شكل تفكير بالمأثور أيضاً،لكنه المأثور العقلي هذه المرة، بعد أن كان قبلاً مجرد مأثور سلفي/ نقلي فقط، وهكذا فإن المضمون العقلي الذي أخذه العقل مع ابن رشد، لم يؤثر في حقيقة أنه يفكر بحسب الآلية التي إستقرت داخل الثقافة، وبما يعنيه ذلك من المضمون (اليوناني) قد جرى إستيعابه بحسب قواعد النظام الخاص بالثقافة التي كان ابن رشد فكر داخلها.

وإذ كان لابد أن تئول هذه المركزية "للنقل" إلى مركزية آلية التفكير بالمأثور أو المنقول سلفياً أو عقلياً (وهي الآلية التي تمثل السلف المباشر لآلية "التفكير بالنموذج" التي تسود فضاء الخطاب العربي المعاصر)، فإنه يلزم التأكيد على أن قوة "التفكير بالمنقول" قد بلغت حد أن الثقافة كانت حين لا تجد منقولاً "سلفياً أو عقلياً" تفكر به، فإنها كانت تضعه وتنتجه. ومن هنا شيوع الإنتحال والوضع ليس فقط للمأثور السلفي (على لسان النبي والصحابة

والتابعين وهم رموز الدين)[1]، بل وحتى للمأثور العقلي (على لسان رموز العقل من كبار الفلاسفة)[2]. ويعني الوضع، هنا، أن شيئاً في الواقع يمتلك قوة حضور تبلغ حداً من المركزية كان لابد معه أن يكون ثمة مأثور أو منقول يمنح هذا الحضور قوته الرمزية. ولكن عدم وجود مثل هذا المأثور على نحو فعلي يدفع الثقافة إلى وضعه. وكما سبق القول فإن القوة الرمزية لمن يُرَدُّ إليه هذا المأثور ويوضع على لسانه، لابد أن تتوازى مع الفاعلية المتحققة لهذا المأثور في الواقع، وقد تكون هذه الفاعلية "هيمنة" متحققة، وتسعى إلى تثبيت حضورها، أو "جرحاً" نازفاً في قلب أمة أو جماعة، ولا سبيل إلى التخفف من وطأته إلا عبر هذا الإنتحال؛ الذى يمكِّن الوعى من تعويض بؤس الحاضر بوعود المستقبل.

وإذا كان هذا التمركز النقلي للثقافة قد لعب دوراً جوهرياً في إنتاج وتأسيس التقديس، فإن ما يبدو من إمكان التمييز، ضمن بناء النقل، بين "آلية" تنتجه، وبين "مضمون" يكون موضوعاً لها،إنما يكشف عن تجاوبهما في هذا التأسيس على نحو كامل. فإذ تحيل آلية النقل إلى تثبيت سلطة ما في الماضي كأصل ثابت وخالد،

---

(١)وإذ تغص كتب التفسير بالذات بالعديد مما يبدو منتحلاً على الله، وخصوصًا فيما يتعلق بالبشارات عن فضل النبي (ﷺ) والأمة، فإن ذلك يعني أن الثقافة لم تتورع عن الانتحال على الله نفسه.

(٢) يُشار هنا تحديداً إلى أن ما حدث من نسبة أحد نصوص أفلاطون إلى أرسطو، إنما يتجاوز مجرد الجهل بصحة النسبة إلى القصد، من الثقافة إلى إنتاجها.

ومكتمل ومطلق،حتى ليستعصي على أي تخط أو تجاوز، وليس من سبيل بإزائه إلا التكرار والترجيع؛ وبما يعنيه ذلك من أن الوعي لا يعرف- بحسب هذه الآلية- إلا أن يتهاوي في قبضة موضوعه خاضعاً لأبويته وسلطانه على نحو مطلق، فإن ذلك يحيل إلى موقف للوعي بإزاء هذا الموضوع لا يجاوز ألبتة حدود "التوقير والإجلال" التي تمثل جوهر العلاقة مع المقدس. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك يتجاوب على نحو كامل، مع مضمون ما تزخر به مأثورات النقل المتواترة من لزوم الإنصياع والطاعة. وبالطبع فإن كون موضوع "النقل" يتحدد بحسب آلية "النقل"، على هذا النحو من الإطلاق والثبات والمفارقة، وإن علاقة الوعي به تتحدد بحسب نفس الآلية، إنصياعاً وخضوعاً لسطوة أبويته وسلطانه، إنما يحيل أن هذه الآلية تكاد لا تفعل، حقا، إلا أن تنتج كل ملامح المقدس وسماته؛ وهى الملامح التى ينتجها المضمون أيضاً.

والحق أنه لن يكون غريباً أن يتجاوب النقل "كمضمون" مع ما تئول إليه هذه الآلية من تأسيس التقديس على نحو كامل؛ بل إنه قد راح يحققها تماماً، ولكن مع ملاحظة أنه إذا كان النقل "كآلية" قد راح يؤسس للتقديس على العموم، فإنه قد راح "كمضمون" ينتجه ضمن سياقات محددة، يبدو الأبرز والأكثر إلحاحا منها إنتاجه ضمن سياق السياسة بالذات؛ وذلك من حيث بدا - وللغرابة - إن مضمون المرويات إنما يتجاوب بالذات مع ذلك التخفي، الذي سبق التنويه بأن القبيلة قد أنجزته مع معاوية تحديداً،

لتقديس النظام (أعني نظام القبيلة) وراء تقديس السلطان.

فإذ تواترت المرويات، عديدة وشتي، عن فضل السلطان وحقه، تكريساً لسلطة لا يمكن مناؤتها وتثبيتاً لهيمنة يتعذر ردها، فإن ثمة من هذه المرويات ما راح يتعالي بالسلطان إلى مقام يتماثل فيه مع الله، تماثلاً لن تفعل الثقافة بعد ذلك؛ وأعني كنظام معرفي يكرس سلطة الأصل، إلا أن تنتجه خطاباً يتعالي بالسلطان، عند عديد من المتكلمين وفقهاء السياسة، إلى مقام الأصل الذي يُقاس عليه الله كفرع؛ حيث "الحضرة الإلهية لا تُفهم إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية" على قول الغزالي. وهنا فإنه إذا كان المأثور الأشهر عن "السلطان هو ظل الله في الأرض" الذي يكاد، لكثرة تداوله، أن يكون أحد مسلمات عالم السياسة في الإسلام، يكتفي بأن يُقارب بين الله والسلطان، ولو إلى حدود المشابهة بينهما تشابه الشئ مع ظله، وذلك إبتداءً مما تحمله كلمة الظل من معني الدنو والمشابهة[1]، فإنه يبقي أن ظل الشئ هو غيره، وأن السلطان، هكذا، هو مجرد ظل لحضور أصل. ولهذا فإن مسافة ما تظل قائمة بينهما رغم أي دنو أو مشابهة. ومن هنا تباين هذا المأثور عن مرويات أخري راحت تلاشي المسافة وتلغيها بين الأصل والظل على نحو كامل، وبمعني أنها راحت تنتج تماثلهما كاملاً؛ وأعني ذاتاً وصفةً وفعلاً، أو أداةً يتحدد من خلالها شكل فعل الله في العالم.

---

(١) الرازي: مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر، (دار الكتب المصرية) القاهرة ١٩٧٦، ص ٤٠٥ .

ولعل حالة نموذجية يتضافر فيها المأثور (عن النبي) مع المأثور (من الثقافة) في إنتاج التماثل الكامل بين كل من الله والسلطان ذاتاً وحضوراً، تتبدى في أن ما أورده البخاري (مأثوراً عن النبي) "لا تسبوا الدهر، فإن الدهر هو الله" [١]، قد راح ينعكس مأثوراً في الثقافة، ينهي، هذه المرة عن سب الزمان، لأن الزمان هو السلطان"[٢]. ولعل معاويه؛ الذى كان- بإقراره هو نفسه- أول الملوك، هو أول من دشن هذا المأثور فى الثقافة، حيث تنسب إليه المرويات قوله: "نحن الزمان". وبالطبع فإن كونه الأول (تفرداً بوصف الملك) فى السياسة، والأول (تدشيناً للمأثور عن الزمان كملك أو سلطان) فى الثقافة، مما له دلالته القصوى فى تأكيد التضافر، فى إنتاج التقديس، بين السياسة والثقافة.

وبالرغم مما يبدو، هكذا، من أن التصور المستقر في الثقافة قد راح ينتج مأثوراً تنعكس على مرآته المماثلة الكامنة، أو- بالأحرى- المتحققة فعلاً، في الواقع (بين الله والسلطان)، فإن ذلك لا يعني إمكان تجاهل هذا المأثور، المنتج ثقافياً، وإهماله، وذلك من حيث يفتقر إلى القوة المستمدة من سلطة النبي. إذ الحق أنه يستمد قوة حضوره من سلطة لا تقل سطوة؛ وأعني سلطة

---

(١) البخاري:صحيح البخاري،(سبق ذكره)،مجلد ٣،جـ ٢،ص ٥١

(٢) يروي ابن قتيبة أن زياداً (ولعله إبن أبى سفيان) سمع رجلاً يسب الزمان، فقال: لو كان يدري ما الزمان لعاقبته، وإنما الزمان هو السلطان. انظر ابن قتيبة: عيون الأخبار (دار الكتب المصرية) القاهرة ١٩٢٥، جـ١، ص ٥ .

الواقع التي بلغت سطوتها حد توظيف سلطة النبي ذاتهـا لحسابها؛ وذلك حين راحت تضع على لسـانه أحاديث لم يقلهـا، ومرويات ليست لـه،كي تستخـدمهـا في حسم الصراعـات التى دارت على ساحـتها. وإذن فـإنه المأثور يستـمد قوته، لا من سـنده المرفوع إلى النبي، بل من تفاعله وتجاوبه مع التصور المهيـمن والأكثر فعالية في كل من الواقع والثقافة.

وبالطبع فـإن التـصـور (المسـتـقـر فى الثـقـافـة عن تماثل الله والسلطان مـثلاً) إنما ينتج المأثور لكي يُـعاد إنتاجـه، هو نفسـه، من خلال هـذا المأثور في دورة إنتاج يعـيد فـيهـا الواحد منهـما إنتـاج الآخـر ويدعـمه. وعلـى أي الأحوال، فـإنه يبـقي أن كـلا الأثرين (النبوي والثـقافي) يتـضافران ويتكامـلان في إنتاج ودعم التـصور المهيمن في الثقافـة لعلاقة الله والسلطان، وذلك بدءاً من اللغة التي تعكس تطابقاً أسلوبياً دالاً وكاشـفاً، وكذلك المضمون الذي يطابق أيضـاً بين الله والسلطان حين يجـمع بينهـمـا في النهي عن السب وعن عـدم الطاعة. وإذن فـإنه التطابق ينتـجه الأثران على صـعيـد الشكل والمضمون معا.

وهكذا فرغـم ما يبدو من أن التـقابل بين الدهر والزمـان ينتج نفسـه تقابلاً بين الله والسلطان،فإن مـا يبقي قائمـاً بينهما حـقاً هو التماثل والتطابق. إذ الحق أنه إذا كان ثمة تقابل أو فارق بين الزمان والدهر، انطلاقـا من كـون أحـدهمـا (وهو الدهر) باقٍ، والآخـر

(وهو الزمان) زائل وفانٍ، فـإنه يبقي فارقاً خارجيـاً محضاً، لأنه لا يتعلق بنوع حضور الواحـد منهما وكيفيته، بقدر مـا يتعلق بإمتداد هذا الحضور وكميتـه. ولهذا فإنه من نوع الفارق الذي لا ينال ألبتة من طبيعـة الحضور المتمـاثل لذات كل من الله والسلطان. إنه فقط يتناهي بالسلطان، إذ يـربطه بالزمان فـيمـا يطلق الله خارج حـدود التناهي حين يربطه بالدهـر، ولكن من دون أن يؤثر أي من التناهي أو الإطلاق على طبيـعة الحضـور المتماثل لذاتهـما أبداً؛ وأعني أن هذا التـبـايـن يتـأتي فـقط - حـسب دلالـة هذه المرويات - من إن أحدهمـا، وهو الله، ذو وجـود ممتد، فيـما الآخـر، وهو السلطان، يكون ذا وجود منقطع. وأما فيمـا يتعلق بماهية الحضور الذاتي لكل منهـما (وهو الأهم على أى حـال)، فـإنه لا شئ إلا التمـاثل الذي يمكن منه المـصيـر إلى تصـور الـله هو السلطان البـاقي، وتصـور السلطان هو الإله الفاني أو غـير الباقي. وإذ يبـدو هكذا أن ما يطرأ على السلطان من الفناء إنما يقطع إمـتداد حضـوره فقط، ولكن من دون أن يغير هذا الإنقطاع في طبيعة حضوره وماهية ذاته، فإن ذلك يعني أنه يتـماثل ذاتًا ومـاهية حضـور مع الله تماماً،وذلـك فى مدة بقائه المنقطع على الأقل. وحـتى هنا فإنه إذا كان حـضور السلطان الفانـي/ المنقطع، إنما يتجـدد في آخر باقي / ممتـد،وهكذا دواليك، فإن هـذا التجدد يـنطوي على نوع من قهـر التناهي، الذي لابد أن يخايل بالتـماثل تاماً، حـيث الحضور المتـجدد للسلطان يوازي، لا محالة، الحضور الممتد لله.

والحق أنه لن يكون غريباً أن يتجاوز هذا التوازي، عبر تعويض الحضور الممتد بالحضور المتجدد، حدود الذات،إلى إنتاج نفسه - وعبر ذات الإمتداد والتجدد - على صعيد الصفة أيضاً. فإذ القرآن هو كلام الله أو صفته التي ليست مجرد صفة كغيرها، بل تكاد أن تكون هي الصفة الأهم لله، حيث "مسألة القرآن (أو كلام الله) هي أهمها"[1]، فإن المرويات لم تقبل إلا المصير إلى "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، سعياً إلى المخايلة بالطبع بأنه إذا كان الوازع في القرآن لم يعد - رغم إمتداد فعاليته - يتجدد بسبب إكمال الدين وتمام الوحي، فإن ذلك لا يعني انقطاعاً كاملاً ونهائياً لتجدد هذا الوازع الممتد، بل إن تجدده سوف يدوم ويستمر، ولكن عبر السلطان هذه المرة؛ الأمر الذي يعني أن الوازع الممتد في القرآن إنما يستحيل إلى نوع من الوازع المتجدد بالسلطان، وعلى نحو يصح معه اعتبارهما معا (القرآن والسلطان) صفة لله. وذلك من حيث أنه إذا كان القرآن - أو الوازع الممتد- هو صفة لله بالفعل، فإن السلطان بدوره - وابتداءً من كونه وازعاً أيضاً (ولو أنه من قبيل الوازع المتجدد)- لابد أن يقارب حدود أن يكون صفة له أيضاً.

---

(١) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب إعتقاده، نشرة محمد زاهد الكوثري (مكتبة الزهر للتراث)، القاهرة ١٣٦٩، ص ٦١ . ولقد بلغت أهمية هذه الصفة حد القول بأن تسمية علم بأسره قد إشتقت منها؛ وأعني علم الكلام، لأن أشهر مبحث فيه هو كلام الله، هل هو قديم أو حادث انظر: حسن حنفي: دراسات إسلامية، (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة دون تاريخ، ص ٧ .

والعجيب أن الأمر لم يقف عند حدود هذه المماثلة للسلطان بالقرآن، والتي تكاد تجعله مثله صفة لله، بل ويتجاوز إلى أن يكون فعله، أو أداة يتحدد من خلالها،على الأقل، شكل فعل الله في العالم. حيث السلطان، ليس فقط "ظل الله في الأرض"،بل هو أيضاً "رمحه"، حسب مأثور يجمع للسلطان بين كونه الظل والرمح لله[1]. وإذ الرمح هو فعل الله - أو بالأحرى أداته - في مجال الحياة والموت، فإن ثمة مأثوراً راح يجعل من السلطان أداة الله في مجال العطاء والقبض من خلال كونه قفله، وذلك على قول "أبي جعفر المنصور" أول خلفاء العباسيين: "أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، قد جعلني الله عليه قفلا، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني"[2]. وهكذا يتحدد فعل السلطان في أهم ما يخص البشر في إطار دولة الغزو (موتاً وحياةً) والفيئ (قبضاً وعطاء) باعتباره فعل الله. وبالرغم مما يحيل إليه ذلك من أنها دولة الغزو والفيئ، التي لا يعرف فيها السلطان إلا أن يكون رمحاً (في الغزو) وقفلاً (في الفيئ) وهي تخفي ممارسته الباطشة وراء الله، فإنه يبقي - من وراء ذلك كله - أن ثمة التداني بالسلطان إلى حدود أن يكون فعل الله أو أداته فى الفعل.

---

(١) "قال سيدنا المصطفى (ﷺ) فيما روي عنه: السلطان ظل الله ورمحه في الأرض" انظر ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الاشعري، (سبق ذكره)، ص١٠١

(٢) الطبري تاريخ الرسل والملوك (سبق ذكره) جـ ٤ ، ص ٥٣٣ .

والغريب أن هذا التماثل بين الله والسلطان (ذاتا وصفة وفعلا) قد راح يئول إلى نوع من التسوية، أو التماثل، في إطلاق الوصف نفسه على حال من يجهل الواحد منهما. وهكذا فإنه إذا كانت الثقافة قد أحدثت وصف الجاهلية وأطلقته على من يجهل الله، ويظن به غير الحق؛ حيث الجاهلية هي "اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة ومنه (يظنون بالله غير الحق، ظن الجاهلية)"[1]، فإن المرويات قد أحدثته، بدورها، على حال من يجهل السلطان هذه المرة. وضمن هذا السياق فإنه إذا كان من مات من غير أن يعرف الله لابد أنه قد مات ميتة جاهلية، فإنه بات لازماً أن "من مات ولم يعرف السلطان مات ميتة جاهلية" [2] أيضاً.

وهكذا كان لابد أن يتأدى التماثل بين الله والسلطان (ذاتاً وصفةً وفعلاً) إلى تماثل الموقف منهما جهلاً وخروجاً [3] يئول بصاحبه إلى الجاهلية والضلالة، أو معرفة (وطاعة) تئول به إلى الإيمان لا محالة. وإذ يكشف حضور نفس المأثور عند الشيعة، ومع

---

(١) محمود شكري الألوسي: بلوغ الأدب في معرفة أحوال العرب، شرح وضبط محمد بهجة الأثري، (المكتبة الأهلية بمصر) القاهرة، ط ٢، ١٩٢٤، جـ١ ص ١٥ .

(٢) أ.ي. ونسنك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، (الاتحاد الأممي للمجامع العلمية) مطبعة بريل ليدن ١٩٤٣، ص ٥٠٣ .

(٣) حيث أورد البخاري الحديث نفسه بدلالة "الخروج والثورة"، وليس الجهل وعدم المعرفة.

إستبدال لفظ الإمام بلفظ السلطان [1] عن شيوع دلالته بين الكافة؛ أعني سلطة ومعارضة، فإنه يبقي أن هذا التحديد للموقف من السلطان، أو الإمام، ضمن ثنائية الجاهلية والإيمان، إنما يكمل دائرة تماثله مع الله تماماً.

وإذ يبدو،هكذا، أن النقل كآلية تنطوي على تثبيت سلطة ذات حضور خالد تنبثق منها المعرفة اجترارا، إنما يتكامل- في إنتاج التقديس- مع النقل كمضمون يعيّن هذه السلطة ذات الحضور الخالد (فى السلطان) ضمن مجال السياسة بالذات، فإن الأمر سوف يتجاوز إلى تأسيسه؛ أعني "تأسيس التقديس"[2]، كخطاب يتخفي في البناء الأعمق- أو حتى اللاواعى- للثقافة في شكل نظام معرفي يكرس على الدوام، لسلطة النموذج/ الأصل؛ الذى لن تتوقف الثقافة عن إنتاجه أبداً ضمن كافة حقولها تقريبًا، وبكيفية لا مجال فيها للتعلق بمضمون الأصل ونوعه. وهنا يُشار إلى أن مركزية النقل كآلية معرفية سائدة كانت لابد أن تتأدى إلى مركزية الأصل؛ وبما يعنيه ذلك من أنه الانتقال من النقل إلى الأصل؛ حيث "النقل يستند بأسره إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيه للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول.

---

(١) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (المطبعة العالمية)، القاهرة، ط ٨، ١٩٧٣، ص ٧٢

(٢) وذلك – حسب حاجي خليفة عنوان كتاب للرازي، كان غريباً أنه قد كتبه على شرف أحد سلاطين زمانه أنظر: الرازي: أساس التقديس (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ١٩٣٥، ص ٣ .

لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم فى الأصل، وهو نقلي، فرجع هذا القياس إلى النقل (أو الأصل) لتفرعه عنه"[1]. وإذ يبدو،هكذا، أنه التماهي - في العمق - بين النقل والأصل، فإن ذلك يحيل إلى أن تثبيت النقل لهيمنته داخل الثقافة، قد راح يتحقق عبر إخفائها وراء نظام خطاب لا يعرف إلا التفكير بالأصل. وبالطبع فإنه يبقى إمكان المصير إلى أن تقديس الأصل، قد إنبثق للتغطية على تقديس الآب؛ الذى تتبدل خلف قناعه، ولم تزل، ملامح الوجوه الكالحة لسلالة المستبدين القابضين، بالغلبة والعسف، على مصائر عوالم العرب.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره)، جـ٣، ص ١٠٢٦ .

الفصل

الثاني

2

الشافعي وتأسيس الأصول

من تقديس الأب إلي تقديس الأصل

"ولا يقول بما إستحسن، فإن القول بما إستحسن شئ يُحدِثه لا على مثال (أو أصل) سَبَق"

الشافعي

إعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق...، وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطو يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن لم يكن عندهم قانون فى كيفية ترتيب الحدود والبراهين، ولهذا كانت كلماتهم مشوشة مضطربة...، فلما رأى أرسطو ذلك إعتزل عن الناس مدة طويلة وإستخرج علم المنطق، ووضع للناس قانوناً كلياً يرجعون إليه فى معرفة ترتيب الحدود والبراهين. فكذلك كان الناس قبل الإمام الشافعي يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويحتجون، ولكن من غير قانون كلي مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة، فإستنبط الشافعي أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يُرجع إليه فى معرفة أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل"[1] .

---

(١) الرازي: مناقب الشافعي (طبعة مصر) ١٢٧٩هـ، ص١٠٠ وما بعدها.

إذا كان "الرازى" لم يقصد من إستدعاء أرسطو لتوظيفه فى مماثلة مع الشافعى، إلا الإقرار للشافعي بوضع المؤسس لعلم الأصول؛ وأعنى من حيث لا يمكن لأحدٍ أن يمارى فى دور أرسطو المؤسس "لعلوم العقل"، فإنه يبدو وكأن الدور الرائد للشافعى إنما يتجاوز مجرد التأسيس "لعلوم الشرع" ، إلى تدشين "فعل معرفي تأسيسي"، لم يقف، فى إشتغاله، عند حدود هذا العلم (الفقهي)، بل راح يتجاوزه إلى الإشتغال داخل الثقافة بأسرها. إن ذلك يرتبط بحقيقة أن الأمر يتعلق- حسب الرازي نفسه- "بقانون كلي" يُرجع إليه فى المعرفة؛ التى لا يؤثر تحديد الرازى لمضمونها بأنها المعرفة بالشرع، على إمكان إتساعها لما يتجاوز هذا المضمون المحدد؛ وهو ما جرى، على أى حال، حين راحت المعرفة تنبني داخل حقول معرفية لغوية وعقائدية بحسب قانون الشافعي الكلي،والفعل

المعرفي الذي دشنه. وإذ يؤول ذلك إلى أن الأمر يتجاوز مضمون المعرفة ومحتواها (الفقهي)، إلى الفعل المعرفي المؤسس لنظامها ومبناها(بالمعنى الأعم)، فإنه يلزم التنويه بأنه لم يكن إلا فعل التفكير بالأصل الذى لم تزل فعاليته نشطة ومؤثرة داخل الثقافة للآن؛ وأعنى من حيث لا تعرف هذه الثقافة، خلاصاً لواقعها الفوات، إلا عبر الإلتياذ بنموذج أو أصل جاهز من الآخر (غرباً أو سلفاً).

وإذا كانت السمة الجوهرية لأى فعل تأسيسي أنه لابد أن يقطع على نحو ما، مع ممارسة تسبق عملية تبلوره داخل حقله، فإنه يبدو أن تأسيس الشافعى لعلم الأصول (وتدشينه للفعل المعرفى المصاحب لهذا التأسيس) قد إرتبط- جوهرياً- بالسعى الحثيث إلى القطع- كلياً- مع الإختلاف، وإقصائه، ومعه الرأى، من الحقل الفقهى؛ الذى يبدو أنه كان- قبل الشافعي- ساحة مفتوحة لكل من الرأى والإختلاف. ويبدو أن حضورهما قد بلغ حداً من الهيمنة، على النحو الذى صارا معه موضوعاً للشكوى داخل المجال الفقهي، وذلك فضلاً عن ما إستشعره المشتغل في الحقل السياسي من خطرهما الداهم على إستقرار السلطة، فراح يحرض رجل السلطة على إستئصالهما. وللمفارقة فإن الشكوى، من الإختلاف والرأى، داخل الحقل الفقهى قد جاءت من فقيه إقترن إسمه بالرأى؛ وأعنى "ربيعة الرأى" الذى ردَّ، حين عاد إلى المدينة، على سائله: "كيف رأيت العراق وأهلها؟ فقال: رأيت قوماً حلالنا

حرامهم، وحرامنا حلالهم، وتركت بها أكثر من أربعين ألفاً يكيدون هذا الدين"[1]. وهنا فإنه إذا كان رجل الفقه قد ربط الإختلاف بالكيد للدين، فإن رجل السياسة السلطانية قد أدرك فيه نوعاً من الكيد للسلطة؛ لأنه يهدد الإجماع على رأيها بحسب ابن المقفع. ومن هنا دعوته لرجل السلطة: "أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فتُرفع إليه فى كتاب ويُرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم ينظر أمير المؤمنين فى ذلك، ويُمضي فى كل قضية رأيه الذى يلهمه الله ويعزم له عليه، وينهى عن القضاء بخلافه ويكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يجعل الله (وليس أمير المؤمنين) هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ، حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون إجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأى أمير المؤمنين وعلى لسانه"[2]. ورغم أن رجل السلطة (أبو جعفر المنصور) قد راح يستجيب لناصحه، ولكن من غير أن يكتب بنفسه هذا الكتاب الجامع،بل لجأ لرجل الفقه مالك، يسأله أن "ضع هذا العلم، ودوِّن به كتباً، وتجنب شدائد إبن عمر، ورُخص إبن عباس، وشواذّ إبن مسعود، وإقصد إلى أوسط الأمور لتحمل الناس على كتبك وعلمك"[3]، فإن الغريب حقاً أن الفقيه قد أجاب، بما

---

(١) نقلاً عن: أحمد أمين: ضحى الإسلام ج٢ (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٩٨، ص ٢١٠ .

(٢) عبدالله بن المقفع: رسالة الصحابة، ضمن آثار إبن المقفع (منشورات دار مكتبة الحياة) بيروت، د.ت، ص ٣٥٤ .

(٣) أبوالعرب التميمي: كتاب المحن، تحقيق: يحيى وهيب الجبوري (دار الغرب الإسلامي) بيروت ط٢، ١٩٨٧ ص٣٢٠ .

يكشف عن وعيه بمشروعية الإختلاف وضرورته فى الفقه، "إن أهل العراق لا يرضون علمنا ولا يحتملون رأينا"[1]. وإذ يحيل جواب مالك إلى أن الممارسة داخل الحقل الفقهي قد إتسعت، فيما قبل الشافعى، للإختلاف والرأى، فإن سعى الشافعى إلى إقصائهما من المجال الفقهى كلياً، يدنيه، تماماً، من موقع رجل السلطة؛ الذى ردَّ على مالك بضرورة أن يُحمل أهل العراق على العمل بفقهه قسراً، ولو بلغ الأمر حد قتالهم.

ولسوء الحظ، فإن هذا الإقصاء لكل من الإختلاف والرأى إنما يمثل إهداراً كاملاً لمبدأى العقل والواقع (وأعنى واقع التنوع الإنسانى)؛ اللذين راح يزيحهما الشافعى إستحضاراً للفاعلية المطلقة للنص/ الأصل، الذى يفرض نفسه عليهما.

فإذ أدرج الشافعى الإختلاف والرأى ضمن دائرة الإستحسان؛ لأنه "لو جاز لكل مفت أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه، لكان الأمر فرطاً، ولإختلفت الأحكام فى النازلة الواحدة على حسب إستحسان كل مفت،فيُقال فى الشئ ضروب من الفتيا والأحكام، وما هكذا تُفهم الشرائع،ولا تُفسر الأحكام"[2]، فإنه قد خصص- فى سعيه لإقصائهما من

---

(١) المصدر السابق، ص٣٢١ .

(٢) الشافعى: الأم (كتاب إبطال الاستحسان) نشرة محمد زهري النجار (دار المعرفة للطباعة والنشر) بيروت، دون تاريخ جـ ٧، ص

المجال الفقهي - كتاباً في "إبطال الإستحسان"، مؤسساً لهذا الإبطال على أن "القول بما إستحسن شئ يُحدثه (المرء) لا على مثال سبق"[(١)]. وإذ تنحل دلالة الإختلاف والرأى والإستحسان، إلى الإحداث (أو الإبداع) على غير أصل أو مثال معطى وجاهز، فإن إقصاءها جميعاً هو، فى الآن نفسه، إقصاء للعقل كفعالية متحررة من سلطة المعطى المسبق، وللواقع الذي لا يعرف، حال حضور هذا المعطى الجاهز، إلا الجمود؛ وأعنى من حيث يصبح موضوعاً للإكراه والفرض القسرى. وهكذا تتكشّف دلالة الإقصاء للإختلاف والرأى من المجال الفقهى، بأنه الإقصاء لما هو إنسانى (عقلاً وواقعاً)، وذلك لحساب المثال/ الأصل.

وهكذا فإنه لن يكون غريباً - والحال كذلك - أن تبتدأ سيرورة التقديس كخطاب (وأعنى كخطاب فى الثقافة بتأسيس على تثبيت سلطة الأصل، بعد أن كان مجرد ممارسة فى السياسة، تستهدف تأبيد حضور السلطان - الأب)، ضمن فضاءات حقول أو علوم لم تعرف مجرد التفكير بالأصل فقط، بل وأخذت منه تسميتها أيضاً. وإذ يُشار هنا إلى علم الأصول بالذات، وبجناحيه الفقهي والعقيدي معا، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر، في كلا العلمين (اعني أصول الفقه وأصول الدين)[(٢)]، لم يتجاوز حدود

---

(١) الشافعى: الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٣، ص ١٧

(٢) إذا كان ثمة من أشار، كالجابري إلى المركزية المعرفية لعلم "أصول الفقه" داخل الثقافة الإسلامية بأسرها، وليس بالنسبة لأصول الدين فقط، فإنه يلزم التأكيد في المقابل، =

تأسيس سلطة الأصل وتثبيته كحضور متعال وخارج عن أي سيطرة للوعي، وبمعني أنه يتجاوز حدود أي سعي للوعي للإنطلاق من هذا الأصل كنقطة ابتداء تتبلور منها سيرورة اشتغاله مستوعباً ومستدمجاً له ضمن بنائه، ومحيلاً له- بالتالي- إلى تركيب يسع العالم ويتسع به، ونافياً عنه، لا محالة، حضوره كمعطي مطلق، ليس للوعي أو العالم بإزائه إلا التلاشي والجمود. ولعل ذلك يعني أن أساس "التقديس" لا يقوم في الأصل بمجرده،

=على المركزية المضادة لعلم أصول الدين، والتي تنبني، لا على مجرد أسبقيته التاريخية على أصول الفقه إبتداءً من تبلوره كعلم للفرق أولاً بل وتتجاوز إلى أسبقيته المعرفية أيضاً، والتي لا تتأتي فقط من تبلور الإسهام النظري في أصول الفقه داخله أولاً، وهو الإسهام الذي أفاد منه الشافعي بالقطع، بل تتأتي أيضًا – وهو الأهم – من حقيقة أن العديد من مسائل أصول الفقه وقضاياه إنما تجد ما يؤسسها بنيويا في البناء النظري العميق لأصول الدين، وذلك ابتداء من أن الأصوليين قد مارسوا التنظير لأصولهم الفقهية ضمن سياق من التفكير في فضاء عقائدي خالص. وهنا فإنه إذا كان الرازي قد آثر إلا أن يجعل الشافعي، لا متبنياً فقط ,بل- والأهم- مبلوراً لأصول الدين على طريقته الأشعرية، فإن مؤلفاً متأخراً (هو بياضي زادة) لم يشأ هو الآخر إلا أن يجمع من نصوص ورسائل أبي حنيفة ما يكاد أن يكون مذهباً في أصول الدين يقوم وراء إنجازه الفقهي. وبالرغم مما تنطوي عليه هذه المحاولات من تعسف، فإنه يبقي أن ذلك يكشف عن أن المركزية القائمة في الثقافة لأصول الدين، لم تقبل إلا جعل التنظير في أصول الفقه تابعاً لبناء عقائدي قد يكون حتى مضمراً وغير معلن. أنظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي؛ (دار الطليعة) بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص ٩٦، وما بعدها. والرازي: مناقب الشافعي (طبعة مصر) ١٢٧٩ هـ، ص ٦٧ وما بعدها. وبياضي زادة: الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، تحقيق الياس جلبي (منشورات كلية الإلهيات – جامعة مرمرة) إستانبول، ١٩٩٦، ص ٣١ وما بعدها.

بل في الثقافة بالأحرى؛ وأعني في كيفية إنتاجها للأصل على نحو ينطوي على النفي للعالم والإزاحة للوعي، ولا يتكشف إلا عن سطوة هذا الأصل كاملة عليهما معاً. و إذ يبدو هكذا، أن هذه الكيفية في إنتاج الأصل هي تماماً كآلية التداول النقلي للنص المؤسس - القرآن، والتي لم تكن بدورها من إنتاج النص، بقدر ما كانت من إنتاج الثقافة، فإن ذلك يعني أنها، مثلها أيضاً، ترتد إلى ذات البنية الأقدم، التي تتجاوز الإسلام إلى عالم القبيلة الأسبق. والحق أن كلا الآليتين هما مجرد وجهين لعملة واحدة، ليس إلا.

والحق أنه ليس غريباً أن تجد آلية التفكير بالأصل، وكآلية النقل تماما، ما يؤسس لحضورها اللاحق والمهيمن داخل الثقافة، في بناء عالم القبيلة ولوازمه؛ وذلك من حيث بلغت مركزية الأصل في هذا العالم حد أن تكرس القبيلة أحد أهم علومها (وهي بالطبع قليلة) من أجله؛ وأعني به علم النسب الذي كان "للعرب في الجاهلية مزيد إعتناء بضبطه ومعرفته، لأنه أحد أسباب الآلفة والتناصر. وهم كانوا أحوج شئ إلى ذلك، حيث كانوا قبائل متفرقين،وأحزاباً مختلفين، لم تزل نيران الحرب مستعرة بينهم...، فحفظوا أنسابهم ليكونوا متظافرين به على خصومهم، لأن تعاطف الأرحام يبعثان على التناصر والآلفة، ويمنعان من التخاذل والفرقة، آنفة من إستعلاء الأباعد على الأقارب، وتوقياً من تسلط الغرباء الأجانب"[1]. وإذ أدرك ابن خلدون أن "العرب

---

(١) محمود شكري الألوسي: بلوغ الرب في معرفة أحوال العرب، (سبق ذكره) جـ ٣، ص ١٨٢ .

كانوا أحوج شئ إلى ذلك لأسباب تتجاوز مجرد الإستعلاء والتسلط إلى ما إختصوا به من "نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن"،فإنه قد كان ينتقل، على هذا النحو،من إختصاص العرب بنمط معين فى العيش إلى إختصاصهم بعلم الأنساب نفسه، حيث "إنما هذا (العلم) للعرب فقط" قال عمر رضي الله تعالي عنه: "تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد، إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا"[1]. وبالرغم من هذا الإلحاح على وجوب تعلم النسب الذي لم ينس عمر - في إشارة بالغة الدلالة - أن يماهيه مع الأصل، فإن ثمة من سعي في الإسلام (ولعلهم كانوا من غير ذوي الأنساب)[2] إلى خلخلة مركزية هذا العلم إحتجاجاً بأنه " علم لا ينفع وجهالة لا تضر إلى غير ذلك من الإستدلالات". وعندئذ فإن الكثيرين قد تصدوا لتثبيت مركزيته- لا ضمن عالم القبيلة هذه المرة- بل وضمن عالم الإسلام أيضاً، وذلك إنطلاقاً من أن الحاجة تدعو إليه في كثير من المسائل الشرعية، مثل تعصيب الوراثة وولاية النكاح، والعاقلة في الديات، والعلم بنسب النبي (صلعم)، وأنه القرشي الهاشمي الذي كان بمكة، وهاجر إلى المدينة وإن هذا من فروض الإيمان، ولا يعذر الجاهل به، وكذا الخلافة عند من يشترط النسب فيها، وكذا

---

(١) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) جـ ٢ ص ٤٨٥ -٤٨٦ .

(٢) أو من العجم الذين "لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم" انظر: المصدر السابق، ج٢، ص٤٨٦ .

من يفرق في الحرية والاسترقاق بين العرب والعجم. فهذا كله يدعو إلى معرفة الأنساب، ويؤكد فضل هذا العلم وشرفه، فلا ينبغي أن يكون ممنوعًا"[1].

ورغم ما يبدو من أن أمر النسب قد راح، هكذا، يتجاوز شرط الإرتباط بواقع القبيلة إلى شروط إعمال الشريعة، فإن ذلك لا يعني أكثر من أن مركزية النسب/ الأصل، إنما تعيد إنتاج نفسها ضمن شروط مغايرة، وبحيث لا يتجاوز الأمر حدود تثبيت هذه المركزية على نحو يكشف عن دوام الهيمنة لما يخص عالم القبيلة الذي بدا من المرونة بحيث راح يتشكل، متخفياً، ضمن عوالم الدين والثقافة، وحتى رغم غياب شرطه في الواقع؛ وإلى حد ما سيبدو لاحقًا من أن القبليّة Tibalism سوف تعيش من غير قبيلة Tribe، وأعني في إطار دولة الخلافة.. بل وحتى دولة الحداثة!

إذ الحق أنه إذا كانت ضروب من التحول قد طرأت على جهة النسب منذ منتصف القرن الثاني الهجري، حيث "كان لون النسب الجنس والقبيلة، فأصبح لونه الدين، والقرب أو البعد من الرسول، وكان اللون الأول يشوبه الفخر والحمية، فأضيف إلى اللون الثاني، على توالي الأيام، نوع من التقديس والبركة[2]، فإن هذا التحول قد

---

(١) ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، (سبق ذكره) مجلد ٢، ص ٦، وكذا: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، (دار الكتب العلمية) بيروت ط ١، ١٩٨٣، ص ٢ .

(٢) السلطان الأشرف عمر بن يوسف بن رسول: طرفة الصحاب في معرفة الأنساب، تحقيق ك. و. سترستين، (مطبعة الترقي) دمشق ١٩٤٩، ص ٩ .

كان بمثابة التوطئة لتحوله الأهم إلى الإشتغال في عالم الثقافة تفكيراً بنموذج - أصل هذه المرة، ولكن مع دوام نفس طابع التقديس والبركة. فإذ يبدو أن هذا التمركز للنسب حول النبي (قرباً وبعداً)، إنما يعني أن لحظات الزمان بدورها سوف تكون موضوعاً للشرف والقيمة، بل وحتى القداسة، قرباً أو بعداً من الرسول أيضاً، فإن ذلك يعني أن مركزية النسب لم تتأد فقط إلى هيمنة تصور للتاريخ سقوطاً - لا يرتفع أبداً - من لحظة - أصل (أو نموذج) إلى ما دونها فضلاً وقيمة، بل وإلى تكريس نوع من مركزية الماضي في الثقافة بأسرها، والتي لم تزل تحضر للآن تفكيراً بنموذج أصل[1]. وإذن فإنه التحول من النسب - الأصل (في القبيلة) إلى النموذج - الأصل (في الثقافة)، ودائمًا عبر وساطة، أو بالأحرى قداسة،النبي/ الأصل، نسباً وزمناً وعلماً، التي تتآتي من فضاء العقيدة.

وإذ كان لزاماً أن يحضر هذا التحول، وبكافة عناصره المؤسِّسة من القبيلة والعقيدة والثقافة؛ وأعني من دون أن يغيب أحدها أو يتخفي كما سيحدث لاحقاً، في فضاء البدايات وإرهاصاتها، فإن في ذلك تفسيراً لما يسود فضاء النص المؤسِّس في علم الأصول؛ وأعني نص الرسالة الشافعي من أن تكريس سلطة الأصل وتثبيت آلية التفكير به (في الثقافة) يتحقق في ارتباط جوهري وصميم مع

---

(١) انظر: على مبروك: الإمامة والسياسة.. الخطاب التاريخي في علم العقائد (مركز الإنماء الحضاري) حلب ٢٠٠٤ .

تثبيت النسب - الأصل (في القبيلة)، وعبر توسط القداسة المستمدة من النبي نسباً وعلماً. ومن هنا دلالة الاستهلال لهذا النص بإثبات النسب الذي لا معني له بمعزل عما سيترتب عليه لاحقاً من تثبيت مركزية القبيلة، والذي يتجاوز أمره حدود مجرد الإثبات الشكلي في المفتتح إلى لعب دور بالغ الجوهرية في بناء النص وصوغ بنيته.

والغريب حقاً أنه فيما إنشغل القدماء، وخصوصاً من مؤلفي المناقب[1]، - بقراءة دلالات هذا الإثبات وإكتناه معانيه، كجزء من سعيهم إلى تثبيت هيمنة الشافعي (نسباً ومذهباً)، فإن أحداً من دارسيه المحدثين لا يكاد يلتفت إلى الدور المركزي الذي لعبه هذا الإثبات للنسب في بناء نصه وترتيب نظامه؛ وأعني من حيث أن إثبات النسب - الأصل في المفتتح،لم يكن إلا نقطة البدء إلى نسق فقهي ينبني على الإزاحة المطلقة لكل ما سوي الدليل - الأصل، وهو النص.

ولعل سعياً إلى اكتناه الدور المركزي للنسب في نسق الشافعي ونصه، إنما ينطلق من حقيقة أنه إذا كان قد ثبت بالتواتر - حسب الرازي - إفتخار الشافعي بنسبه الذي يصله بالرسول، مباشرة، عند بني عبد مناف[2]. فإنه قد بدا أن الأمر إنما يتجاوز

---

(١) ولعل أحداً لم يحظ،كالشافعي، بمثل هذا القدر من كتب المناقب.

(٢) الرازي: مناقب الشافعي (سبق ذكره) ص٥ .

مجرد هذا الفخر بالنسب الخاص إلى مركزية "علم الأنساب" في وعيه على العموم. وهنا فإنه إذا كان علم الشافعي بالأنساب يتبدي في رده على الرشيد يسأله: "كيف علمك بالأنساب؟" قائلاً: يا أمير المؤمنين، ذلك علم لم يسعنا جهله في الجاهلية، مع تحمط الكفر، وتغمط الحق، ليكون عوناً على التعارف، ومعرفة الأكفاء، وإني لأعرف جماهير الأقوام، وأنساب الكرام ومآثر الأيام، وفيها نسب أمير المؤمنين، ونسبي، ومآثر آبائه وآبائي"[١]، فإن مركزية هذا العلم، في وعيه، تتأتي من حقيقة "أنه كان في إبتداء أمره يطلب الشعر وأيام العرب (والناس) والأدب، ثم أخذ في الفقه (بعد ذلك)"[٢]؛ الأمر الذي يعني أن "أخذه في الفقه" كان مسبوقاً بضرب من التبلور المعرفي المتمركز ضمن حقول الشعر والأدب وأيام العرب والناس (أو التاريخ والأنساب)، والتي هي أدني ما تكون إلى علوم القبيلة[٣]. وبالطبع فإنه ورغم ما يبدو - هكذا -

---

(١) الرازي: مناقب الشافعي (سبق ذكره)، ص ٤٧ .

(٢) الشافعي: أحكام القرآن، تعريف وتقديم محمد زاهد الكوثري (دار الكتب العلمية) بيروت ١٩٨٠ جـ ١، ص٦ .

(٣) وهنا يُشار إلى أن الفضاء الثقافي في الإسلام قد اتسع منذ ما قبل الشافعي لضرب من الترابط الحاسم والوثيق بين الأنساب والفقه بالذات؛ حيث كان الناس في صدر الإسلام يتعلمون الأنساب كما يتعلمون الفقه، وكانوا إذا قصدوا سعيد بن المسيب للتفقه في الدين، قصدوا عبد الله بن ثعلبة ليأخذوا عنه الأنساب وكان الخلفاء الأربعة الراشدون أنفسهم وكثير من الفقهاء من أعلم الناس بالأنساب أيضاً. انظر السلطان الأشرف عمر بن يوسف بن رسول: طرفة الصحاب في معرفة الأنساب (سبق ذكره) ص٥ .

من أن سيرورة وعي الشافعي إنما تنطوي على التحول من علوم القبيلة إلى علوم الشريعة،فإنه يبقي أن وعي القبيلة قد ظل - من خلال التبلور المعرفي الأولي - كامناً يعمل عنده في خفاء من تحت رداء الشريعة.

فإذ الفخر (وهو أحد بقايا عالم القبيلة المنهي عنها) قد إنسرب عند الشافعي إلى النسب (وهو أحد علومها المُوصَي بها)، فإن ذلك قد راح ينتج نفسه داخل بنائه الفقهي؛ وذلك من حيث أنه إذا كانت إضافة الفخر إلى النسب إنما تنطوي على نوع من القصد المجاوز "للتعرُّف" إلى "الترفُّع"؛ أعني مجاوزة مجرد التعرُّف "على الأنساب"، إلى الترفُّع- على قوله- بأنساب الكرام على جماهير الأقوام، وهو الأمر الذى تأكد تماماً مع إثبات ابن حجر كتاباً للشافعي في "فضائل قريش"[1]، فإن الشافعي قد راح يعيد إنتاج هذا الضرب من الترفُّع بقريش داخل نسقه الفقهي، لا على صعيد مضمونه فقط بل - والأهم - على صعيد بنيته ونظامه؛ وأعنى أن الأمر يتجاوز مجرد التعالي بها، كقبيلة، داخل نصه، إلى أن يصبح هذا التعالي بها،هو أحد وجوه التعالي البنيوى بالنص/ الأصل داخل نسقه.

حيث الملاحظ أن الشافعى قد مضي، وعبر توسط مركزية النبي، يترفَّع بقريش إلى مقام القبيلة/ الأصل،وذلك عبر جعلها -

---

(١) ابن حجر العسقلاني: توالي التأسيس بمعالي ابن أدريس، في مناقب سيدنا ومولانا الشافعي، (مكتبة الآداب) القاهرة، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٧٨ .

ابتداءً من مقدمة نصه الرسالة - موضوعاً لخطاب إلهي صريح. فقد إنطلق يبني على أن النبي (صلعم) هو "المفضل على جميع خلقه، وأنه أفضل خلقه نفساً"،أنه أيضاً "خيرهم نسباً وداراً"[(١)]، منتقلاً هكذا من الترفُّع به (خلقاً ونفساً) إلى الترفُّع به (قوماً ونسباً)؛ وهو الترفُّع الذي كان لابد أن يترسخ تماماً مع إختصاص القوم بخطاب إلهي أدركه "مجاهد في الآية (وإنه لذكر لك ولقومك)، حيث يُقال: ممن الرجل؟ فيُقال من العرب، فيُقال: من أي العرب؟ فيُقال: من قريش[(٢)]. وإذ أدرك مجاهد دلالة القوم، هكذا، في قريش خاصة، وليس في العرب على العموم، وأكد الشافعي على أن "ما قاله مجاهد من هذا بَيِّنٌ في الآية، مُستغني فيه بالتنزيل عن التفسير[(٣)]. فإنه - أي الشافعي - سرعان ما راح ينتج هذا الترفُّع داخل القبيلة نفسها (أو قريش)، حيث الله "جل ثناؤه قد خص قومه وعشيرته الأقربين في النذارة، وعمَّ الخلق بها بعدهم، ورفع بالقرآن ذكر رسول الله، ثم خص قومه بالنذارة. إذ بعثه فقال (وأنذر عشيرتك الأقربين). وزعم بعض أهل العلم بالقرآن أن رسول الله (ﷺ) قال: يا بني عبد مناف: إن الله بعثني أن أنذر عشيرتي الأقربين، وأنتم عشيرتي الأقربون"[(٤)]. وإذ

---

(١) الشافعي: الرسالة (سبق ذكره) ص ١١ .

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق، ص ١٢ .

هو التدرُّج، هكذا، في الترفُّع من القبيلة إلى العشيرة؛ أو بني عبد مناف التي يلتقي عندها النسب الخاص بكل من النبي والشافعي مباشرة، فإنما ليخايل بنوع من الترفُّع بشخصه من وراء ذلك كله؛ وهي المخايلة التي كان لابد أن تتآدى بكتَّاب المناقب إلى وجوب "كون الشافعي متبوعاً لغيره من العلماء والمجتهدين، وأن يكون غيره أتباعاً له مطلقاً"، بل وإلى حد القطع" بوجوب الصلاة عليه (يعني على الشافعي للغرابة)"[(١)]؛ وذلك دلالة على التسوية الكاملة بينه وبين النبي.

وهكذا تبدأ مسيرة الترفُّع، الذي يبلغ حد التقديس، بالشخص (وهو النبي)، وتنتهي أيضاً بالشخص (الذي هو الشافعي)، وعبر توسط القبيلة والعشيرة، الذي بدا وكأن البعض يسعي إلى الإرتفاع فوقهما، منتجاً للتماهي الكامل بين كل من النبي والشافعي؛ وإلى حد أمكن معه أن تتواتر الرواية عن البعض بأنه رأي ليلة مات الشافعي، قائلاً يقول: الليلة مات النبي صلى الله عليه وسلم"[(٢)]. بل إن الرازي قد راح يتجاوز مجرد ذلك، إلى المخايلة- ترتيباً على النسب القرشي للشافعي- بأن تخطئته والرد عليه تكاد تبلغ مقام التخطئة والرد على الله نفسه، وذلك قياساً

---

(١) الرازي: مناقب الشافعي، (سبق ذكره) ، ص ١٢، ٢٣٥ .

(٢) الشافعي: أحكام القرآن. سبق ذكره جـ ١، ص ١١ . وانظر الرواية نفسها في ابن حجر: توالي التأسيس بمعالي ابن أدريس، (سبق ذكره)، ١٩١ .

على قـول النبي: "ألا من أذي ورد على قـرابتي، فـقـد آذاني، ورد عليّ، ومن آذاني (ورد عليّ) فـقـد أذي (ورد على) الله"[١]. فبـدا وكأنه الانتـقال من مـجرد التمـاهي مع النبي إلى التمـاهي مع الله نفسه؛ حيث الرد على الشافعي هو - عبر وساطة الرد على النبي - رد على الله، ومن هنا ما قطع به الرازي من أن "من تعرض لمنازعته (يعني الشـافعي)، فـقد جعل نفـسه هدفًـا لعذاب الله تعـالي، من حيث أنه أهانة لقريب رسول الله (ﷺ)"[٢] التي هي - بدلالة ما سبق - إهانة لـلرسول، ثم إهانة بالتـالي لله نفسه. وهنـا فإنه، ومع إمكان الإحلال بالطبع للقـبيلة (الكل) محل القريـب (الفرد)، فإن الباب ينفتح واسعاً أمام إنتـاج القبيلة كأصل أول؛ وأعني من حيث تصبح منازعة القـبيلة، قياساً على منازعة القريب المـنتمي إليها،من قبيل "المنازعة لله".

وهكذا تتبدي الدلالة كـاملة لما سيبدو نوعاً من التسـوية أقامه الشافعي بين كل من الله والنـبي، وإلى حد "مشارفة آفاق التـوحيد بين الإلهي والبشري بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرسول وبشريته بوصفه مـبلغاً للوحي وشارحا له"[٣]؛ وأعني من حيث أن

---

(١) الرزاي: مناقب الشافعي، (سبق ذكره) ص ٢٣٩ .

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) نصر أبو زيد: الإمام الشـافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية (سـينا للنشر)، القاهرة، ط ١، ١٩٩٢، ص ٤٥-٤٦ .

مشارفة الشافعي لآفاق التوحيد بين الإلهي والبشري (الذي هو النبي)، إنما تقوم دلالتها في تلك المشارفة لآفاق نفس التوحيد بين الإلهي والبشري، التى بلغها الرازى (ولكن مع ملاحظة أن دلالة "البشري" عنده إنما تقع على الشافعي، حين إعتبر الرد عليه كالرد على الله)، وأيضاً فيما يمكن المصير إليه من مشارفة آفاق التوحيد ذاته بين الإلهي والبشري (الذي يتجاوز الشخصى إلى القَبَلي هذه المرة). وهكذا ينتج الخطاب ضروباً من الإحلال والتماهي، صريحة ومضمرة، بدأها الشافعي "بإنتاج التماهي" بين الله والنبي، ثم جاء من أحل (القبيلة والشافعي) محل النبي، وذلك تثبيتاً لسلطة أصل مجاوز تستحيل ألبتة منازعته.

والحق إن هذا التثبيت الكامل لسلطة الأصل ومركزيته (نصاً وشخصاً وقبيلة)، هو ما يوجه عملية تأسيس الشافعي للأصول وترتيبه لها على نحو جعله يتعالي بسنة النبي إلى مقام النص الإلهي، كالقرآن تماماً. فإذ مضي البعض يؤسس لحضور "سنة النبي"، بوصفها إجتهاداً يعكس حدود خبرة النبي وواقع تجربته؛ وهو التصور الذي سوف يبلغ بالبعض (من الصحابة أنفسهم) حدود إمكان تجاوزها[1]، فإن الشافعي قد مضي في المقابل، إلى

(١) ومن حسن الحظ أن رواية للشافعي قد أفادت بأنه كان من بين الصحابة أنفسهم من بلغ حدود هذا التجاوز حيث أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار: أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق (فضة) بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ينهي عن مثل هذا، فقال معاوية: ما أري بهذا بأسًا؟ =

تثبيت هذا الإجتهاد كأصل مطلق وذلك عبر التعالي به من حدود النتاج البشري المشروط إلى مقام الوحي الإلهي اللامشروط الذي لم يكن ليجعل للنبي فقط سلطة أن "يسنّ فيما ليس فيه بعينه نص كتاب،(بل وأن) يلزمنا الله اتباعه في كل ما سنّ" (سواء ما سنّ مع كتاب الله مبينًا ومكملاً، أو فيما ليس فيه نص كتاب). وجعل في إتباعه طاعته (أي الله)، وفى العنود عن إتباعها (أي السنة) معصيته (أي الله) التي لم يعذر بها خلقاً، ولم يجعل له من إتباع سنن رسول الله (ﷺ) مخرجاً، لما وصفت، وما قال رسول الله"[1]. وأما ما وصف الشافعي مما يؤسس عليه لزوم هذا الإتباع، فإنما يتمثل فيما عقده من الربط والقران بين الله والرسول في "الطاعة والإيمان"، ثم ما ينبني عليه من*قران "السنة والقرآن". فإذ مضي الشافعي إلى "إن الله وضع رسوله من دينه وفرض كتابه الموضع الذي أبان جل ثناؤه أنه جعله علماً لدينه، بما إفترضه من طاعته، وحرم من معصيته وأبان من فضيلته، بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به"[2]، مستدلاً على ذلك بنصوص شتي تحتشد بها رسالته[3]، فإنه قد راح ينتقل من هذا القران بينهما (الله

=فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية: أخبره عن رسول الله، ويخبرني عن رأيه وهكذا الرأي يسبق الخبر عن النبي ويجاوزه عند صحابي كمعاوية. انظر: الشافعي: الرسالة (سبق ذكره) ص١٩٢ .

(١) الشافعي: الرسالة، (سبق ذكره) ص ٥١ .

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣ .

(٣) المصدر السابق، ص٤٦-٤٩ .

والرسـول) في "الإيمان"، إلى قـران "الكتـاب"- وهو القـرآن- مع الحكمـة التي "سـمـعت (والكلام لـلشـافـعى) من أرضي من أهل العلم بالقرآن يقول: "الحكمة (هي) سنة رسـول الله" مستدلاً أيضاً بحشـد من النصـوص التي تتـجـاوز مجـرد الجـمع بين "الكتـاب والحكمـة" إلى إعـتبـار تلك الحكـمة (أو السنـة) من قبـيل القـول الإلهي وذلك عبر كونها من الوحي إلقاءاً في الروع[١].

وبالطبع فإنه لابد أن يترتب على إثبـات الإلهية للنبي (نصاً)- وأعنى به نص السنة- أن تنسرب إليه (شخـصاً)، وذلك حسب ما يبدو من إلغاء الشافعي أي تمايز بين النص والشخص[٢]. وإذ يبدو أن إنسرابهـا إليه (شخصاً) لابد أن يئـول إلى إنسرابها إليـه (نسباً) كـذلك؛ وأعني بحسـب منطق الإحـلال والإزاحـة الذي يشـتـغل مضمراً داخل الخطاب، فإن ذلك يتـجاوب- على نحو كامل - مع ما سبق للشافـعي إنتاجه من تكريس مركزية القبـيلة والعشيرة حين جعلـهما مـوضوعـاً لخطاب إلهي؛ وأعني من حيث المخـايلة، هنا، بإنسراب الإلهـية من (السنة) إلى (القبـيلة)، إبتداءً من أن النبي هو الأصل - المركز فيهما (السنة والقبيلة) معا.

---

(١) الشافعي: الرسالة، (سبق ذكره)، ص٥٣ .

(٢) وأعني من حيث لا مـجال لأي تمايز بين "فـرض الله إتباع سنة نبـيه" (أو النص) وبين فرضه طـاعة النبي نفسه (أو الشـخص)؛ ليس فقط لأن النص ،في حال النبي بالذات، يكاد لا يتـميـز عن الشـخص، بل ولأن شـخص النبي، بإشاراتـه وإيماءاته، وحركـاته وسكناته، وصمتـه ونطقه، بل وحتى هيئة جـسده، تكاد جميعاً أن تسـتحيل إلى نص. انظر المصدر السابق، ص ٤٣- ٤٦ .

ولعل ما يؤكد على أن مركزية السنة عند الشافعي، هي نوع من إعادة إنتاج مركزية القبيلة (عبر وساطة صاحب السنة الذى ترتبط مركزية قبيلته بمركزيته) داخل نسقه الفقهي، وبما يترتب على ذلك كله من تثبيت لمركزيته (أى الشافعي) الخاصة[1]، هو ما سيمضي إليه الشافعي من إعادة إنتاج نفس المركزية للقبيلة داخل نسقه من خلال اللغة بعد السنة. فإذ ينطلق المشروع الفقهي للشافعي بأسره من السؤال: "كيف البيان؟"؛ وبما يحيل إلى تمحوره الكامل حول البيان، فإن ذلك ينطوي، لا محالة، على تأكيد مركزية اللغة داخله؛ وذلك من حيث يكاد ينحل البيان إلى مجرد اللغة، حيث "البيان هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير"[2]. وهنا فإن ما يبدو من أن لفظ، المنطق قد ينطوي على ما يجاوز اللغة سوف يجعل ابن كثير يمضي إلى أن المنطق هنا إنما يعني "النطق، وهو الأحسن والأقوي، لأن السياق في تعليمه تعالي للقرآن وهو أداء تلاوته، وإنما يكون ذلك بتيسير النطق على الخلق، وتسهيل خروج الحروف من مواضعها من الحرف واللسان والشفتين على اختلاف مخارجها وأنواعها[3]، وبما يئول إلى

---

(١) ولعل هذه المركزية الخاصة هي الجذر الأعمق لكل أشكال المركزية التي يكاد يستحيل خطابه إلى ساحة لإنتاجها.

(٢) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل، تحقيق محمد الصادق قمحاوي (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٧٢، ج٤، ص٤٣ .

(٣) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (مكتبة الحلبي) القاهرة، دون تاريخ، جـ٤، ص ٢٧٠ .

انحلال البيان إلى مجرد "اللغة واللسان"، وبأدق معانيهما،أي نطقاً وكلاماً فـقط، وليس فصاحة أو بلاغة سـوف تأخذ كامل تسميـتها من البيان بدورها، حين تصبح علم البيان.

وليس من شك في أن هذا التمـركز للفقه حـول اللغة؛ وأعنى من حيث ينحل - حـسب الشافعي - إلى بيـان يكاد يستحيل مـعه (أى الفقه) إلى نوع من التفكير باللـغة وفيها، إنما ينطوي على نوع من التـثبيت لمركـزية القبـيلة - الأصل (قريش)، وأعني مـن حيث يمضي الشافعي إلى "إن أولي الناس بالفـضل فى اللسان، من لسانه لسان النبي"[١]. ولأن أحداً قد يصير إلى أن القصد من لسان النبي، هنا، هو لسان العرب على العموم، فإن الشافعي يتدارك فيخصص "اللسان المقصـود بالفضل بأنه لسان قومـه (يعني النبي) خاصة"[٢]. وبالطبع فـإنه وإذ سبـق التنويه بأنه يصـرف دلالة القوم إلى قـريش بالذات، وذلك حـسب تفسـيـر ابن مجـاهد، الذي تبناه كلياً لآية (وأنه لذكـر لك ولقـومك)، فـإن ذلك يعني أن اللسـان الأفـضل، والحـال كـذلك، هو لسـان قـومـه- قـريش. وإذا كـان لابد - مع تفـاضل الألسنة - أن يكون بعـضهم تـبعـاً لبـعضـهم، وإن يكون الفضل في اللسان المتَّبع علـى التابع...،فإنه لا يجوز أن يكون أهل لسانه أتباعـاً لأهل لسان غير لسانه في حـرف واحد، بل كل لسان

---

(١) الشافعي: الرسالة، (سبق ذكره) ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق، ص٣١ .

(هو) تبعٌ للسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم إتباع دينه"[١]. ولعل ما يبدو من قياس الشافعي للإتباع فى اللغة أو اللسان على الإتباع فى الدين،إنما يندرج فى إطار سعيه إلى إكساب اللسان (وهو هنا لسان قريش) قداسة الدين وهيبته. وإذ يبدو- على أى حال- أن تثبيت المركزية يتكشف عن تكريس الإتباعية، فإن ما يبدو من أنه الإتباع في الدين واللسان هو فقط ما يرتبه الشافعي على مركزية القبيلة - الأصل - اللسان، سوف يتسع عند الرزي إلى نوع من الإتباع المطلق يسنده إلى "قوله (ﷺ): الناس تبعٌ لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبعٌ لمسلمهم،وكافرهم تبعٌ لكافرهم. وقوله (ﷺ) في هذا الشأن ليس المراد به الخلافة (أو الدين)،لأن قوله كافرهم تبعٌ لكافرهم ينفي حمل الفظ على الخلافة"[٢] أو الدين بالطبع، بل هو الإتباع مطلقاً وأبداً. وإذ تقوم الدلالة القصوى لإتساع الرازي بحدود الإتباع على نحو مطلق، في سعيه إلى أن يرتب على تثبيته لمركزية الشافعي "وجوب كونه متبوعاً لغيره من العلماء والمجتهدين، وأن يكون غيره أتباعاً له مطلقاً"[٣]. فإن ذلك يحيل، لا محالة، إلى إنسراب "المركزية والإتباع" من القبيلة إلى الشخص؛ وبما يعنى أن الإتباعية للقبيلة تؤسس الإتباعية للشافعى، والعكس. لكن ما يبدو وكأنه الإتباع، هنا لمجرد القبيلة أو حتى

(١) الشافعي: الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٩ .

(٢) الرزاي: مناقب الشافعي (سبق ذكره) ص ٢٣٥ .

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الشـخص، سرعـان مـا سيتـجاوز تلك السـيـاقات المحـددة، إلى تكريس الإتباع المعـرفي على العموم، والذي سيتـرتب، بقوة، على الإنعكاس البنيوي لمـركزية القبيلـة داخل النسق الفقهي للشـافعي؛ وهو النسق الذى لعب دوراً تأسيسياً فى الثقافة بأسرها.

فإذ سيبلغ إنتـاج الشافعي لمركزية القبيلة ذروة إكـتماله وتمامه، عبـر إعادة إنـتاجه لـهذه المركـزية من خلال النظام البنيـوي لنسـقه الفقهي بأسره؛ الذي يبدو أن تمحـوره حول ما يكاد يمثل ثابت بنيته الأعـمق،أو الدليل - الأصل، هـو أحـد أشكال إنتـاج القـبـيلة - الأصل، فإنه كان يمضي إلى ترسيخ ثوابت الإتباعية في الثقافة على نحو كـامل. إذ الحق أن الثقافـة لن تتوقف بعـده أبدا عن إنتاج هذا الدليل - الأصل، وتثـبيت سلطتـه- وبالتالى إتبـاعيـته- فى كـافة حقولها المعرفية تقريباً.

فـقد مـضي الشافـعي يمحـور جهـده الفـقهي كله حـول بناء وتكريس دليل - أصل يسـتحـيل الخـروج عليه أو الإنحـراف عنه مطلقاً؛ وذلك إبتداءً من "إن الله لم يجعل لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضي قبله، وجهة العلم بعد (هى): الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفـت من القياس عليها"[1]. ولأن مـا وصف من القـياس علـيهـا لا يجـاوز ألبـتة حـدود "مـا طُلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب والسنة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه"[2]. فإن ذلك يعني أن جهـة العلم هي الكتاب

---

(١) الشافعي: الرسالة (سبق ذكره) ص ٢٢١ .

(٢) المصدر السابق، ص٢٥ .

أو السنة، أو النص (الذي هو علم إحـاطة في الظاهر والبـاطن) أو
مـا يطلب بـالدلائل منه (وهو علم الظـاهر دون البـاطن)[1]. وهنا
يُشـار إلى أن مـفـهـوم النص عنـد الشـافـعي قـد راح ينبني عبر
إستراتيجـية تعتمد آليتي التـوسُّع والإلحاق؛ وأعني التوسُّع بالأعلى
مما أشـار إليه كـجهـات للعلم ليتـسنى إلحاق الأدنى به، وإلـى حد
إعتبـاره جزءاً منه. وهكذا فإن مـا سبق من توسُّعٍ الشافعي بمـفهوم
(الوحي) ليبتلع السنة[2]، سوف ينتج نفـسه توسُّعـاً بالسنة لإلحاق
الإجماع بها كـمجرد جزء منها، وبما يعنيه ذلك من مقـاربته لتخوم
الوحي بدوره.

ولقد تبنى الشـافعي آلية في الاتساع بالسنة تنبني على ممـاثلتها
باللغـة وإلحاقهـا باللسـان في الإتساع وإسـتحالة الإحـاطة، وذلك
إستناداً إلى قاعدته المؤسسـة والحاكمة في أن "يُلحق (الشئ) بأولى
الأشياء شـبهًا به"[3]. وهكذا فإنه وإذ مضـي إلى أن "لسان العرب

---

(١) والحق أن تمييـز الشافعي بين علم إحاطة في الظاهـر والباطن يكون من النص، وبين علم
إحاطة في الظاهر فـقط يأتي من القياس، إنما يـرتبط بموقف يتعالي بالنص على حـساب
الاجتهاد، حتى ولو كان اجتهاداً عليه. أنظر:الشافعي: الرسالة، (سبق ذكره)، ص ٢١٢

(٢) حيث "ما فرض رسول الله (ﷺ) شيئًا قط إلا بوحي، ومن الوحي ما يُتلي (القرآن)
ومنه ما يكون وحياً (غير متلو كقرآن) إلى الرسول الله (ﷺ) فيُستن به، وقد قيل ما
لم يُتل قرآناً إنما ألقاه جبريل في روعه بأمـر الله، فكان وحياً إليه" انظر الشافعي: الأم
ج٧ (كتاب إبطال الاستحسان) سبق ذكره، ص ٣٠٣ .

(٣) الشافعى: الرسالة (سبق ذكره) ص ٢٦ .

أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شئ على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه"،فإنه راح يبني على ذلك "أن العلم به (أى اللسان) عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه. لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شئ"[1]. ولقد كان لزاماً أن يترتب على هذا التماثل بينهما من جهة العلم؛ وأعني من حيث "لا نعلم رجلا (بمفرده) جمع (اللغة والسنة) فلم يذهب منهما عليه شئ"،والذي يتآتي بالطبع من تماثلهما في "الإتساع وإستحالة الإحاطة" أن تكون السنة بدورها لا نعلمها يحيط بجميع علمها إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منها شئ على عامة أهل العلم، حتى لا يكون موجوداً من يعرفها (بمفرده) ... وتبعاً لذلك فإنه لا سبيل إلى الإتيان على كافة السنن بالعلم إلا إذا جُمِعَ علم عامة أهل العلم بها (الذين) إذا فُرِقَ علم كل واحد منهم، ذهب عليه الشئ منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجوداً عند غيره"[2]. وهكذا فإنه إذا كان لا يُتصور وجود من يعرف (اللغة) كلها بمفرده، فإنه لا يُتصور أيضاً وجود من يعرف (السنة) كلها بمفرده، "فيتفرد (لذلك) جملة العلماء بجمعها"[3]

---

(١) الشافعي: الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٧ .

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ولعل هذا التصور للسنة على هذا النحو من الإتساع الذي يستحيل معه أن يحيط بعلمها إنسان غير نبي؛ وبحيث لا يبقي من سبيل للعلم بها إلا عبر الجمع لما تفرّق منها عند كل واحد،هو ما يؤسس كلياً لمفهوم الشافعي عن "الإجماع". فإذ مضي الشافعي يبني الحجة في "إتباع ما إجتمع الناس عليه، مما ليس فيه نص حكم لله، ولم يحكوه عن النبي"[(١)]. منطلقاً من نوع من التمييز فيما إجتمعوا عليه بين ما "إجتمعوا عليه فذكروا إنه حكاية عن رسول الله،فهذا كما قالوا إن شاء الله (أنه حكاية)، و(بين) ما لم يحكوه، فإحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله، وإحتمل غيره،ولا يجوز أن نعدّه له حكاية"[(٢)]. فإنه سرعان ما راح يُلاشي أي تمايز بين المحكي (عن النبي) وغير المحكي (عنه)، ليطويهما معا تحت المظلة الهائلة للسنة، وعلى نفس قاعدة إتساعها التي تجعلها - وكاللغة تماماً- "لا تعزب عن عامتهم، وقد تعزب عن بعضهم"[(٣)]. وإذ يُضاف ذلك إلى ما "نعلم من أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله"،فإن ما أجمعوا عليه ولم يحكوه (عن النبي) لا يكون - على قاعدة استحالة الإجماع على خلاف السنن التى قد تعزب عن البعض، ولكنها لا تعزب عن الكل - من قبيل غير المخالف للسنة فحسب، بل من قبيل السنة التي لا تعزب عن

---

(١) الشافعي: الرسالة (سبق ذكره) ص ٢٠٣ .

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٤ .

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الكل.أو حسب تسمية الشافعي "السنة المجتمع عليها"[١]، التي يميزها عن السنة المحكية بالتواتر. أو حتى عبر خبر الواحد الذي أجهد الشافعي نفسه تماماً في تثبيت حجته[٢].

والعجيب أن تمييز الشافعي، هنا،بين السنة "منقولة أو محكية (عن النبي)" وبين "السنة المجتمع عليها" إنما يتجاوب تماماً مع تمييزه - الذي ألحق من خلاله السنة بالوحي - بين الوحي المتلو (أو القرآن) وبين وحي الإلقاء في الروع (أو السنة) الذي لا يُتلي. فإذ الوحي - التلاوة يقابل السنة - الحكاية، فإن وحي الإلقاء في الروع (الذي لا يُتلي) يقابل سنة الإجماع (التي لا تُحكي)، وبما يعني أنها ذات الإستراتيجية في التوسع والإلحاق - التي ألحق من خلالها الشافعي السنة بالوحي - تعمل هنا إلحاقاً للإجماع بالسنة.

والحق أن مجرد البلوغ بقياس الشافعي للسنة على اللغة، في الإتساع وإستحالة الإحاطة، إلى منتهاه، لمما يئول - بدوره - إلى إلحاق الإجماع بالسنة حتماً؛ وأعني من حيث إنه إذا كان إتساع الشافعي باللسان العربي - إلى حد إعتباره أوسع الألسنة - قد أمكنه من أن يُلحق به ما يُقال بأنه أعجمي ليس منه، فإن إتساعه بالسنة سوف يكون - بالقياس- أداته في أن يُلحق بها ما يُقال أنه ليس منها لأنه لم يُحك منطوقاً، بل إجتُمِعَ عليه فقط.

---

(١) الشافعي: الأم، ج٧ (كتاب جماع العلم)، سبق ذكره، ص ٢٧٩ .

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٨-٢٨٦، وكذا: الرسالة، (سبق ذكره) ص ١٧٥-٢٠٣ .

وإذ ينطوى إلحاق الشافعي للإجماع بالسنة، على ما يحيل إلى إنتزاعه من سياق كونه التعبير الحي عن الخبرة التاريخية للجماعة بكل ما تتسع له من ضروب التراكم والتطور، والتعالي به إلى مقام النص المقدس الذي يجري تثبيته على نحو مطلق، فإنه يُلاحظ أن الشافعي قد راح يضع الإجماع كنص مطلق الحضور والهيمنة. فإذ مضي إلى أنه "لا يجوز الإجماع إلا على ما وصفت من أن لا يكون مخالف"[1]. ثم راح يحدد بأنه لا يكون مخالف مع الرأي "لأن الرأي إذا كان، تُفُرِّقَ (يعني إختُلِفَ) فيه"،فإنه كان لابد أن يقطع بأن " الإجماع لَا يكون عن رَأي"[2]. وبالطبع فإنه إذ لا يكون عن "رأي"، فإنه لا يبقي إلا أن يكون عن "نص". وإذن فإنها المخالفة التي يقصيها الشافعي ولا يسمح لها بأي حضور ضمن حدود النص، فيما يسمح لها بنوع من الحضور التافه وغير المنتج ضمن حدود الاجتهاد فقط، هي ما يتأسس عليها أو على غيابها بالأحرى، نصية الإجماع. ذلك "أن ما كان لله فيه نص حكم، أو لرسوله سنة، وللمسلمين فيه إجماع، لم يسع أحداً عَلِمَ من هذا واحداً، أن يخالفه. وما لم يكن فيه من هذا واحد كان لأهل العلم الإجتهاد فيه فى طلب الشبهة (يعني التشابه) بأحد هذه الوجوه الثلاثة، فإذا إجتهد من له أن يجتهد وسعه أن يقول بما وجد الدلالة عليه، بأن يكون في معني كتاب أو سنة أو إجماع، فإن ورد أمر

---

(١) الشافعي: الأم، ج٧ (كتاب جماع العلم)، سبق ذكره، ص ٢٨١ .

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٩ .

مشتبه يحتمل حكمين مختلفين فإجتهد فخالف إجتهاده إجتهاد غيره، وسعه أن يقول بشئ وغيره بخلافه، وهذا قليل"[1]. وإذ تبدو المخالفة، هكذا، هي علامة الشافعي الفارقة بين النص والاجتهاد فإن إقصائها عن محيط "الإجماع" لا يعني مجرد وضعه "كنص" فقط،بل وينطوي على تأكيد إفتراقه عن "الاجتهاد" الذي يتنزَّل به الشافعي إلى مجرد لاحقة للنص، وكذا عن "الرأي" الذي يدينه ويقصيه تماماً خارج حقل التداول.

والحق أن تأكيد افتراق "النص" عن "الإجتهاد" قد راح ينعكس كلياً على إستراتيجية الشافعي في بناء الإجتهاد مقابل النص. إذ فيما إعتمد في بنائه لمفهوم النص/ الأصل آليتي التوسع والإلحاق، فإنه سوف يعتمد في بناء الاجتهاد- على عكس ذلك- آليتي التضييق والإهدار؛ وأعني تضييق الإجتهاد إلى مجرد القياس لأنه "لا يكون أبداً إلا على طلب شئ، وطلب الشئ لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس"[2]، ثم الإهدار الكامل لكل من الرأي والاستحسان، لأن "من قال هذين القولين قال قولاً عظيماً، لأنه وضع نفسه في رأيه وإستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعهما (يعني موضع الكتاب والسنة)، في أن يُتبع رأيه كما إتُبعا،وفى أن رأيه أصل ثالث أمر الناس بإتباعه، وهذا خلاف كتاب الله عز وجل لأن الله تبارك وتعالي إنما أمر بطاعته وطاعة

---

(١) الشافعي: الأم، ج٧ (كتاب جماع العلم)، سبق ذكره، ص ٢٨٥ .

(٢) الشافعى: الرسالة (سبق ذكره) ص٢٢٠ .

رسوله، وزاد قائل هذا القول رأياً آخر على حياله بغير حجة له في كتاب ولا سنة ولا أمر مجتمع عليه ولا أثر"[1]، وبما يحيل إلى إستحالة القول على غير أصل أبداً. وبالطبع فإن هذه الاستحالة هي الأصل في تضييق الشافعي لحدود الإجتهاد إلى حد لا يكاد يتمايز معه عن النص ألبتة.

وهكذا فإن القصد مما صار إليه الشافعي من أن الاجتهاد "ليس بعين قائمة (أي ليس نصاً)، وإنما هو شئ يحدثه (المجتهد) من نفسه"[2]. لم يكن أبداً تأسيس الاجتهاد كأصل مستقل الحضور، ولو في الحد الأدني، بقدر ما كان هو إلحاقه "بالنص" على نحو لا يكاد يتميز عنه؛ وأعني من حيث راح الشافعي يرتب على أن "الاجتهاد ليس بعين قائمة (أو نص)، وإنما هو شئ يحدثه (المجتهد) من نفسه" أن المرء "لم يؤمر بإتباع نفسه، وإنما أُمِرَ بإتباع غيره،(ولهذا) فإحداثه على الأصلين اللذين افترض الله عليه أولي به من إحداثه على غير أصل أُمِرَ بإتباعه وهو رأي نفسه"[3]. وإذ ينحل الاجتهاد، هكذا، إلى نوع من "الإحداث على أصل"، لأنه لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تُطلب بدلالة يُقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة... والخبر - من الكتاب والسنة- عين، يتآخي (يتوخي) معناها المجتهد

---

(١) الشافعي: الأم (سبق ذكره) ج٦، ص٢٠٠ .

(٢) الشافعى: الأم ج٦ (سبق ذكره)، ص٢٠٠ .

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ليصيبه"(1). فإنه (أعني الإجتهاد) يكون، على هذا النحو،قد إنحل- أو كاد- إلى النص؛ وأعني من حيث يضيق إلى الحد الذي لا يتسع لقول على غير أصل أبداً.

والحق أن ما يبدو هنا من إلحاق الشافعي للإجتهاد بالنص، عبر هذا التضييق، هو ما تآدى إلى أن "يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمي هذا قياساً (أو اجتهاداً)،ويقول: هذا معني ما أحل الله وحرم، وحمد وذم، لأنه داخل في جملته، فهو بعينه، لا قياس على غيره"(2). وهكذا فالاجتهاد - القياس داخل في جملة النص، أو هو بعينه نص، لا قياس على غيره. وبالرغم من أن الشافعي - وحين بدا أن ما يعتبره "أقوي القياس"(3)، هو أدني إلي النص - قد راح "يمنع أن يُسَمَّي القياس إلا ما كان يحتمل أن يُشَبَّهَ بما إحتمل أن يكون فيه شبهاً من معنيين مختلفين، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر"(4)؛ وبما يعني أنه لا يُستَحَق إسم القياس إلا "إذا ورد أمر مشتبه يحتمل حكمين مختلفين؛ فإجتهد (المجتهد) فخالف اجتهاده اجتهاد غيره، فإنه يسعه أن يقول شيئاً وغيره بخلافه"(5)، فإنه يُلاحظ أنه سرعان ما راح يتدارك بأن "هذا قليل"(6). كاشفاً عن طبيعة رؤيته للإجتهاد - القياس إما كنص أو

---

(1) الشافعي: الرسالة، (سبق ذكره) ص219 .

(2) المصدر السابق، ص224 .

(3) المصدر السابق، ص223 .

(4) المصدر السابق، ص224 .

(5) الشافعي: الأم، ج7 (كتاب جماع العلم)، سبق ذكره، ص285 .

(6) الشافعي: الأم، ج7 (كتاب جماع العلم)، سبق ذكره، ص285 .

مجرد هامش تافه وضئيل علي نص بالغ الإتساع والإحاطة.

والملاحظ أن إستراتيجية الشافعي في إلحاق الاجتهاد بالنص على هذا النحو، إنما تنبني على نفس آليات استراتيجيته في بناء النص عبر التوسع بالأعلي مقابل تضييق الأدني، ليتسني إلحاقه به. وهكذا فإنه إذا كان الشافعي قد اتسع بالوحي (وهو الأعلى) ليتسني إلحاق السنة به (وهى الأدني)، وذلك عبر تضييقه لها،بحيث لا تتسع لما يكشف عن وعي مستقل أو تجربة خاصة للنبي، يحضران بمعزل عن تجربة الوحي، ثم اتسع بالسنة - الوحي (وهي الأعلى) ليتسني إلحاق الإجماع بها (وهو الأدني)، وعبر ذات التضييق للإجماع بحيث لا يتسع لوعي الجماعة وخبرتها الحية، فإنه قد راح، بالمثل، يتسع بالنص - كتابا وسنة وإجماعاً - (وهو الأعلى) ليتسني إلحاق الاجتهاد به (و هو الأدني)، وعبر ذات التضييق له بحيث لا يتسع لأي من ضروب الرأي والاستحسان. وفى كلمة واحدة فإنه التضييق للإنساني، وإلى حد إهداره، مقابل الإتساع بالمجاوز والنصي ليبتلع هذا الإنساني في جوفه.

وهكذا فإنه لا إعتبار لرأي وإستحسان أو مصلحة وواقع، أو حتى تاريخ متحقق، بل راح الشافعي يقصي ذلك كله خارج السياق تماماً، إفساحاً للفاعلية المطلقة للنص، ولا شئ سواه. ولهذا فإنه إذا كانت الممارسة الفقهية السابقة عليه قد إتسعت لكل هذه

الضروب (من الفاعلية الإنسانية) في بنائها لأنظمتها الفقهيه، فإن الشافعي قد راح يقطع معها على نحو كامل. فإذ " الرأي تَفَرُّق، فإنه ليس لأحد أن يقول بما إستحسن (أو رأى)، فإن القول بما إستحسن شئ يحدثه لا على مثال (أو أصل) سبق،(ولهذا) فإنما الاستحسان تعسف وتلذذ أو قول بالهوي...، (وإلى حد قوله) من استحسن فقد شرع"[1]. وليس من إعتبار لواقع أو تاريخ،حتى ولو تحققت وقائعه، بل إنه الإهدار لها، مع تحققها، ما دامت تشي بما يبدو وكأنه الانحراف عن النص. وهنا يُشار بالذات إلى واقعة فتح مكة التي يكاد ينفرد الشافعي برواية أنها فُتِحَتْ صلحاً مهدراً "إجماع أهل العلم، ومن له أدني علم بالسير والفتوح - كالبلاذري وابن تيمية والسرخسي والكرخي والشوكاني وغيرهم على أنها قد فُتِحَتْ عنوة لا صلحاً"[2]. والغريب أن إهدار الشافعي لإجماع أهل العلم على رواية الفتح عنوة وإنفراده برواية الفتح صلحاً لا يتأتي من تحقيقه لروايته تاريخياً[3]. بقدر ما يتآتي من إستدلاله عليها (فقهياً)،وبحيث بدا وكأنه يجعل (الفقهي) هو - للغرابة - ما يعيد بناء (التاريخي) ويوجهه.

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة، وكذا: الرسالة (سبق ذكره)، ص١٧، ٢٢٠ .

(٢) انظر محمد بلتاجي: منهج عمر بن الخطاب في التشريع (دار الفكر العربي) القاهرة ١٩٧٠، ص ١٦٠- ١٦١ .

(٣) وهو طبقًا للرازي من أعرف الناس بالتواريخ. انظر مناقب الشافعي (سبق ذكره) ص ٣٧ .

فـإذ تقـطـع أحكام النصـوص بـأن كل مـا فـتح عـنوة "يجب قسـمتـه، فإن تركه الإمـام ولم يقسـمه، فوقـفه المسلمـون أو تركه لأهله، رُد حكم الإمام فيه لأنه مخـالف للكتاب ثم السنة معاً. فإن قيل: فأين ذُكِرَ ذلك في الكتاب؟ قيل: قال الله عز وجل "وإعلموا أن ما غنمـتم من شئ فإن لله خمـسه وللرسول" -(الحـشر،٤١)- وقسم رسول الله (ﷺ) الأربعة الأخماس على من أوجف عليه بالخيل والركاب من كل ما أوجف من أرض أو عمارة أو مال"[١].

ولأن شيـئًا من ذلـك الذي قضي به الكتـاب والسنة (أو النص) لم يحـدث بعـد فتح مكة ولـم يقدر الشـافـعي على تصـور أن يكون قضاء النص قـد تعطل استثناء في مكة "منًا على أهلهـا" على قول الشوكاني - أو تشـريفًا لها، وهي على قول النـبي (ﷺ) نفسه، أحب بلاد الله إلى قلـبه، فـإنه قـد راح يسـتدل من (الفـقـه) على (التاريخ)،قـاطعاً بأنهـا قد "فُـتِحَتْ صلحاً لا عنـوة"، لأنها وإذ لـم تُقَسَّم بين الفاتحين يكون قد جرِي عليها حكم الفئ الذي لا يُقَسَّم، وليس الغنيمـة التي تُقَسَّم. وبالطبع فإنهـا إذ تكون "فيئـاً" تكون قد "فُـتـحت صلحاً لا عنوة"،لأن مـا فُتح صلحـاً من غير قتـال هو ما يجري عليه فقط حكم الفئ. وإذن فإنهـا الواقعة في (التاريخ) يُعاد بناؤها في ضـوء مـا جـري به (الفـقـه)، وحتى لو اقـتـضي الأمـر إنكارها كلياً، وذلك على الرغم من تحققها فعلياً[٢].

---

(١) الشافعي: الأم ج٤ (سبق ذكره) ص ١٨١ .

(٢) ولعل الشـافـعي كـان يدشن، هكذا، مـبـدأ إهدار الوقـائع لحـسـاب الأصـول، الذي سيتداوله الأشاعـرة بقوة عند بنائهم لخطـابهم التاريخي بالذات، انظر: على مـبروك: الإمامة والسياسة (سبق ذكره) ص ٩٢ وما بعد.

وبالطبع فإنه لا مجال ضمن سياق هذا الاقصاء لكل ما يخص الإنسان (عقلاً وواقعاً وتاريخًا) إلا لتكريس سلطة الدليل - الأصل من جهة، وتثبيت وجوب إتباعه من جهة أخري، حيث لا يبدو من فعل للإنسان بإزاء هذا الدليل الأصل، على مدي النص الشافعي بأسره، إلا مجرد الإتباع، ولا شئ سواه. وإذا كان قد بدا أن بناء الدليل - الأصل هو ذروة الإنتاج للقبيلة - الأصل ضمن بنية النسق الفقهي (والمعرفي)،فإن وجوب الإتباع المعرفي لذلك الدليل - الأصل (أو النص) هو بدوره من قبيل الإنتاج لما سبق للشافعي تكريسه من وجوب إتباع القبيلة - الأصل (قريش)، ولما سيلحق، عند كاتبي مناقبه، من وجوب إتباع الشخص (الشافعي)، وبما يحيل إلى اكتمال دورة إنتاج الأصل، ووجوب إتباعه (نصاً وقبيلة وشخصاً). وبالطبع فإنه، وعبر هذه الدورة من إنتاج الأصل وتثبيت إتباعه (نسباً ونصاً وشخصاً) تنسرب القداسة، من خلال ضروب الإحلال والمبادلة، من الواحد منها إلى الآخر.

والحق أن قراءة تتجاوز نص الشافعي إلى شخصيته هذه المرة، لتكشف عن أن تأسيس كل هذه الضروب من التقديس (نسباً ونصاً وشخصاً)، إنما يبدو وكأنه مجرد أداته في أن يعوض (بالمعني النفسي الفرويدي) بؤسه وإنسحاقه الشخصي، متعالياً إلى مقام ينقاد له فيه علماء الدين وأكابر السلف[1]. فقد تواتر عن الشافعي

---

(١) الرازي: مناقب الشافعي (سبق ذكره) ص ٣٧

ما يكشف عن أن شيئين قد تلازما في وعيه منذ صغره، ولم يفارقاه أبداً؛ وأعني ذلك التلازم بين نسبه وفقره. فإذ يروي الشافعي بنفسه "كان أبي رجلاً من تبالة (قرية بالحجاز)، وكان بالمدينة، فظهر فيها بعض ما يكره، فخرج إلى عسقلان فأقام بها،وولدت بها، ثم مات أبي، فقَدِم عمي من مكة إلى عسقلان، وحملني إلى مكة، وأنا ابن سنتين... (وفى الرواية) فلما أتي عليّ سنتان حملتني أمي إلى مكة"[1]. فإن ثمة من راح يَرُدُّ حمله إلى مكة تواً ورده إلى أهله إلى أن أمه "كانت تريد أن تستعين على تكاليف العيش بما ينال الطفل

(١) ابن حجر: توالي التأسيس، (سبق ذكره) ص ١١٥، وإذا كان ابن حجر يعلق على رواية أن عمه هو الذي قدم إلى عسقلان ، وحمله إلى مكة بأن هذا غريب ,فإن وجه الغرابة ينتفي حين يدرك المرء أن القصد هنا، يتجاوز الحقيقة إلى الإلحاح على إنتاج التماثل كاملاً بين النبي والشافعي. حيث يبدو وكأن التاريخ - حسب هذه الرواية - إنما يعيد مع الشافعي ما سبق وحدث بالضبط، مع جد النبي شيبة الحمد بن هاشم الذي مات عنه أبوه أيضًا في أرض غريبة فلما ترعرع خرج إليه المطلب بن عبد مناف (عمه) وأخذه من أمه، وجاء به إلى مكة، وهو مردفه على راحلته، فظنوه أنه عبد ملكه المطلب فلقبوه به (أي عبد المطلب) فغلب عليه هذا الاسم، ثم أن المطلب عرفهم أنه ابن أخيه، ثم أنه رباه وقام بأمره، فثبت أن المطلب جد الشافعي رضي الله عنه كان ناصرًا لهاشم ومربيا لعبد المطلب وبلغت تلك التربية إلى حيث اشتهر (المطلب) بكونه عبد المطلب، ابن أخيه. انظر الرازي: مناقب الشافعي (سبق ذكره) ص ١٠ . والملاحظ أنه بينما تنتج الرواية المماثلة كاملة هنا بين جد النبي وبين الشافعي، من حيث مات عنهما أبواهما في ارض غريبة، وحملهما الأعمام إلى مكة، فإنها لا تنسي أن تصهر الجدين (جد النبي وجد الشافعي) في هوية الاسم الجامع عبد/ المطلب، وبالطبع فإنها مخايلات القداسة التي تبدأ بأن تجعل جد الشافعي راعيًا لجد النبي، حتى تنتهي إلى جعل الشافعي راعيًا بالمثل لدين النبي من بعد.

من سهم ذوي القربي بإعتباره مطلبياً"[١]؛ حيث كان أبوه فقيراً، أو على قول إبن بنت الشافعي" قليل ذات اليد"[٢]. وهكذا فإنه لا شئ إلا سيرة أب فقير وشبه طريد وأم منكسرة، لا تجد ما تستعين به على العيش إلا ما ينال الطفل من نسبه المطلبي، هو ما يبدو وكأنه قد ترسب واستقر في أعماق الشافعي، ولم يفارقه أبداً بعد ذلك، بل ظل كامنًا في الأعماق يفعل من تحت أقنعة شتي، أهمها القداسة، وعبر آليات الإعلاء والتسامى بالطبع. إذ ليس من شك في أن ذروة التقديس التي انتهي إليها الشافعي، عبر تثبيت مركزية الدليل الأصل (في الفقه) والذي تحرم مقاربته إلا إنصياعاً وإتباعاً وليس إستيعاباً وإبداعاً؛ والتى تحضر كقناع لمركزية النسب - الأصل (في القبيلة)،إنما ترتد إلى تلك الأغوار السحيقة، التي إستقر فيها منذ البدء قيمة نسبه وإمكان توظيفه - كما تعلم من تجربة أمه - في مغالبة انسحاقه وفقره. ولعل مركزية القبيلة، فى الوعى، إنما يُستفاد من حقيقة أنه إذا كان وجود الفرد،بالمعنى المعنوي والفيزيقي، لا يقوم خارج واقعة إنتمائه إلى قبيلة ما، فإن

---

(١) مصطفي عبد الرزاق: الإمام الشافعي (دار إحياء الكتب العربية - عيسي حلبي وشركاه)، القاهرة ١٩٤٥، ص١٦ .

(٢) ولعل تكرار الإشارة إلى فقره لا يعني البتة أنه كان عقدته بقدر ما يعني فقط أنه المفتاح لفهم كافة ضروب المركزية التي انشغل بتثبيتها على مدي نصه، إذ يلاحظ أنه لا يسكت عن فقره أو يخفيه، بل يظهره ويتحدث عنه إلى حد يكاد معه أن يفتخر به، تمامًا كما يفتخر بنسبه.

ذلك يحيل إلى أن القبيلة ليست واقعة عارضة، يمكن إقصاءها من سيرورة تشكيل الفرد (وجوداً ووعياً)، بل إنها تستحيل إلى شرط يتعذر أن يقوم خارجه وعى أو وجودْ. وإذ يكشف ذلك عن إستحالتها إلى ما يبدو وكأنها أصل وجود الفرد، فإن هذا التبدى قد جعل الإنتقال ممكناً من أن تكون أصلاً لوجود ما،إلى أن تكون هى الوجود الأصل بالمطلق.

وبالطبع فإن التعالي بالقبيلة إلى مقام الأصل بالمطلق، لا يرتبط بمجرد ما ترتب على الإنتماء إليها، فى حال الشافعى، من مغالبة الفاقة والفقر، بل وبما سوف يخلعه هذا الإنتماء على شخصه من تعال وسمو، لأن فعل التعالي يُنتج أثره مزدوجاً؛ وأعنى للقبيلة والفرد. وهكذا فإن الشافعى نفسه، سوف يرتفع إلى مقام السلطة شبه المقدسة في الإسلام، عبر تعاليه بقريش إلى مقام القبيلة الأصل؛ وهو التعالي الذى أفرخ ضروباً من القداسات تتخفى وراءها سلطته. إن ذلك يعنى أن سلطته شبه المقدسة، إنما تتكئ على ضروب المركزيات المتعددة التى أنتجها؛ وأعنى مركزية القبيلة/ الأصل؛ التى تؤسس لمركزية الفقه/ الأصل[1]. الذى يقوم، بدوره، على مركزية الدليل/ الأصل.

---

(١) فإذ يُروى أن الشافعي "كان فى أول أمره يطلب الشعر وأيام الناس والأدب، ثم أخذ فى الفقه" ،فإن ما يُشار إليه من أن "السبب فى ذلك أنه كان يسير على دابة له، فتمثَّل ببيت شعر، فقال له كاتب كان لوالد مصعب إبن عبدالله الزبيري: مثلك يذهب بمروأته فى هذا (أى الشعر)، أين أنت من الفقه" ،إنما يكشف عن تحول المركزية فى الثقافة من الشعر إلى الفقه، وعن ربط هذه المركزية الجديدة للفقه، بمركزية النسب وعلوه. أنظر: إبن حجر: توالي التأسيس (سبق ذكره) ص ١١٨ .

وضمن سياق هذه المركزيات المتجاوبة، فإنه وبمثل ما كان الفقر هو ما يقف وراء سعيه إلى تثبيت مركزية نسبه الأصل، فإنه يقوم كذلك وراء سعيه إلى تثبيت مركزية الفقه (في الثقافة)، ثم مركزة الفقه نفسه حول ثابت الدليل - الأصل؛ الذي يعمل، فى الخطاب، كقناع للنسب - الأصل الذى يشتغل فى التجربة الحية خارجه. فإذ يُلاحظ أن مركزية النسب في وعيه،قد كادت - بحسب ما سبق - أن تجعله يغرق كلياً فيما يمكن إعتباره علوم النسب - القبيلة، من أدب ولغة وتاريخ وأنساب؛ وهى التي إستوعبت تشكُّله المعرفي ما قبل الفقهي كله، فإنه يبدو كذلك أن نفس فقره وفاقته سوف يجبرانه على أن ينتقل من الإشتغال بتلك العلوم غير النافعة إلى الإشتغال بما يعينه على التكسُّب، فجاء تحوله إلى الفقه؛ ومع الوعي بأنه قد نقل معه إلى الفقه إنشغاله بنسبه الذي يبدو أنه لم يفارقه ألبتة إبتداءً من درس أمه؛ وأعنى من حيث تبدى له النسب منذئذ بوصفه درب خلاصه.

وإذ بدا وكأن الشافعي - عبر هذا التحول، إنما يستعيد تجربة سلفه المباشر أبي حنيفة،فإن تحولهما معاً إنما يعكس ملامح تجربة القرن الثاني الهجري، الذي عاشا فيه، والتي تتكشف عن حقيقة تبدي الفقه باعتباره الأداة الفاعلة في إنجاز الحراك الاجتماعي فردياً وجماعياً، حتى لقد استوقف البعض أنه "لما انقرض عهد الصحابة ما بين تسعين ومائة من الهجرة وجاء عهد التابعين إنتقل أمر الفتيا والعلم بالأحكام إلى الموالي إلا قليلاً، عن عطاء قال: دخلت على

هشام بن عبد الملك فقال: هل لك علم بعلماء الأمصار؟ قلت: بلي. قال: فمن فقيه المدينة؟ قلت: نافع مولي ابن عمر، وفقيه مكة عطاء بن رباح المولي، وفقيه اليمن طاووس بن كيسان المولي، وفقيه الشام مكحول المولي، وفقيه الجزيرة ميمون بن مهران المولي، وفقيه البصرة الحسن وابن سيرين المولیان، وفقيه الكوفة إبراهيم النخعي العربي. قال هشام: لولا قولك عربي لكادت نفسي تخرج"[1]. ولعل ذلك يرتبط بإدراك الموالي أن سعياً إلى تغيير وضعيتهم كجماعة مسحوقة في زمن الأمويين؛ لم يكن ليتحقق إلا عبر إمتلاك ناصية الفقه، فإحتكروا الاشتغال به باستثناء عربي واحد[2].

ولعله ليس أصرح من أبي حنيفة في الإقرار بأن ما يقف وراء تحوله إلى الفقه ليس شيئاً إلا التكسب والرياسة في الدنيا. فقد أورد عنه تلميذه الأكبر أبو يوسف قوله: لما أردت طلب العلم جعلت أتخير العلوم وأسأل عن عواقبها (في الدنيا طبعاً) فقيل لي: تعلّم القرآن. فقلت: إذا تعلمت القرآن وحفظته، فما يكون آخره؟ قالوا تجلس في المسجد ويقرأ عليك الصبيان والأحداث، ثم لا تلبث أن يخرج فيهم من هو أحفظ منك أو يساويك في الحفظ،

---

(١) مصطفي عبد الرزاق: الإمام الشافعي، (سبق ذكره) ص ٣٨ .

(٢) وهكذا فإن ما أشار إليه ابن خلدون من تفوق الموالي - العجم، في العلوم على العرب، لا يرتبط بأي شروط عقلية، بقدر ما يرتبط بأوضاع اجتماعية بالأساس، وأعني من حيث انشغل العرب بالسيف (فاتحين)، فيما تركوا لغيرهم القلم (منظرين).

فتذهب رياستك، قلت: فإن سمعت الحديث وكتبته، حتى لم يكن في الدنيا أحفظ مني؟ قالوا إذا كبرت وضعفت حدثت وإجتمع عليك الأحداث والصبيان، ثم لم تأمن أن تغلط فيرموك بالكذب، فيصير عاراً عليك في عقبك،فقلت لا حاجة لي في هذا. ثم قلت أتعلم النحو، فقلت: إذا تعلمت النحو والعربية ما يكون آخر أمري؟ قالوا تقعد معلماً وأكثر رزقك ديناران إلى ثلاثة، قلت: وهذا لا عاقبة له. قلت: فإن نظرت في الشعر، فلم يكن أحداً أشعر مني، ما يكون من أمري؟ قالوا: تمدح هذا فيهب لك ويحملك على الدابة أو يخلع عليك خلعة، وإن حرمك هجوته، فصرت تقذف المحصنات، فقلت: لا حاجة لي في هذا. قلت: فإن نظرت فى الكلام فما يكون أخره؟ قالوا: لا يسلم من نظر في الكلام من شنعات الكلام فيُرمي بالزندقة، فإما أن يؤُخذ فيُقتل، وإما أن يسلم فيكون مذموماً. قلت: فإن تعلمت الفقه؟ قالوا: تُسأل وتفتي الناس وتُطلب للقضاء إن كنت شابًا، فقلت: ليس في العلوم شئ أنفع من هذا، فلزمت الفقه وتعلمته"[1]. وإذن فإنه التنقل بين علوم العصر كافة من القرآن والحديث إلى النحو واللغة والشعر، إلى الكلام ثم أخيراً إلى الفقه؛ الذى لا شئ يدفع فقيهاً بقدر أبى حنيفة، إلى الإشتغال به إلا ما وراءه من النفع والتكسب وغيرها من العواقب في الدنيا، التي بدا وكأنها محصورة فى الفقه، ولا شئ سواه.

---

(١) نقلاً عن: مصطفي عبد الرزاق: الإمام الشافعي، (سبق ذكره)، ص ٢٣-٢٤ .

والحق إن ذلك ما تتكشف عنه حقيقة أن الشافعي بدوره، قد راح يتنقل بين معارف وعلوم عصره حتى إستقر على الفقه،وعلى نحو يبدو معه أن تجربة الشافعى فى الإستقرار على الفقه بعد تطوافه المعرفى على علوم عصره، تكاد تحمل نفس ملامح تجربة أبي حنيفة الأسبق. حيث كان في إبتداء أمره يطلب الشعر وأيام العرب والأدب،ثم أخذ في الفقه، وبما يلوح من أنه النفع هو ما كان يسعي ورائه مثل سلفه،وعلى نحو ما تؤكد نصيحة نسيب له رآه يطلب العلم، فقال له لا تعجل بهذا، وأقبل على ما ينفعك (يعني التكسب)[1]. لكنه قد راح يخفي مبرر هذا التحول إلى الفقه وراء المتعالي (الذى يبدو وكأنه الوحى) ومن دون أن يرده إلى شرطه في الواقع (الذى هو النفع)، حيث يروي مبرراً تحوله "كنت أنظر في الشعر فإرتقيت عقبة بمني، فإذا صوت من خلفي يقول عليك بالفقه"[2]. ومن دون أن يحدد مصدر هذا الصوت المبهم، ليرسخ المخايلة بأن الغيبي والمفارق هو الأصل فى تحوله إلى الفقه، وليس شيئاً من العواقب فى الدنيا؛ وبما يؤول إليه ذلك من أن تحوله مشروط بما يفرضه المقدس، وليس المدنس. وبالطبع فإنه

---

(١) إبن حجر: توالي التأسيس، (سبق ذكره) ص ١١٧-١١٨ .

(٢) الشافعي: أحكام القرآن، (سبق ذكره) جـ١، ص ٦ . وإذا كان ثمة من ردَّ هذا التحول إلى سمو "النسب"، كما سبقت الإشارة، فإن ذلك ينطوي على الإتساع بالمتعالي ليشتمل على النسب، إلى جانب الوحي.

كـان يرسخ هنا أحـد أهم ثوابتـه في التـفكيـر بـالمتعـالي وإهدار الواقعي؛ وهـو الثابت الذي إشتـغل كلياً أثناء بنائه لـنصه، ثم راح يستـعيده هنـا لترسيخ المخـايلة بقداسة شـخصـه أيضاً؛ وأعنى من حـيث ما تئـول إليه الرواية من جـعل شخـصه مـوضوعـاً لخطاب متعال، وبكيفية تكاد معـها تجربة الصوت المبهم يأتيه من خلفه على عقبـة بجبل منى،أن تكون ترجيعاً لنفس تجـربة الصوت المبهم يأتى بالوحى إلى النبي على الجـبل كـذلك. ولعل مما يتجـاوب مع تلك المخايلة، على نحو كامل، أنه إذا كـان الصوت المبهم قد جاء يتنزَّل على النبي بالرسـالة، فإن الشـافعي قـد أبى إلا أن يجعل من نفـسه صـاحـب رسـالة بالمثل؛ وذلك حين مـضـى يمنح نصـه المهم فى الأصـول، إسم "الرســالة"، التى أبى البـعض إلا أن يرتـفع بهـا- كـرسالة الـنبي- إلى مقـام الصـدور عن المفـارق. ولعل ذلك- لا محالة- هو مـا تقطع به دلالة قول الترمذى: "تفقـهت لأبى حنيفة، فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى منامى، وأنا فى مسجد مدينة النبى ﷺ ، عام حججت، فقلت: يا رسـول الله قد تفقهت بقول أبى حنيفة، أفآخذ به؟ فقال: لا. فقلت: آخذ بقول مالك إبن أنس؟ فقال: خذ منه ما وافق سنتي. قلت: أفآخذ بقول الشافعى؟ قال: ما هو له بقـول، إلا أنه أخذ بسنـتي ورد على ما خـالفهـا"[1]. وهكذا تمضى الرواية، فى سيـاق تكريسهـا لأفـضلية الشـافـعى على أبى

---

(١) أبو إسحـاق الشيرازي: طـبقات الفـقهاء، تحـقيق إحسـان عبـاس (دار الرائد العربى) بيروت ١٩٧٠، ص ١٠٥ .

حنيفة ومالك، إلى التعالي بقوله الفقهي إلى حد إعتباره ليس قولاً له على الحقيقة، بل هو قول النبي منطوقاً به على لسانه. وإذ هو التماهي، هكذا، بين قول النبي وما ينطق به الشافعي، فإن ذلك يؤول إلى المخايلة بأن دلالة ما هو مشهور من أن النبي "لا ينطق عن الهوى"، لابد أن تتسع لتستوعب، أيضاً، قول الشافعي. وهنا يُشار إلى إن تسمية "الرسالة"- ذات الدلالة- لا تكتفي بأن تيسّر للشافعي إنتاج مخايلة التماهي مع النبى فقط، بل وتشير إلى الطابع التأسيسى لعمله الأصولي.

والعجيب أن هذه التجربة نفسها، سوف تتكرر مع الأشعرى، بعد موت الشافعى بأكثر من قرن، وذلك حين يأتيه التوجيه بصوت النبي، صريحاً هذه المرة،بضرورة أن يتحول عن الطريقة التى كان عليها (فى العقيدة)، ليؤسس طريقته التى سوف تتحقق لها السيادة، بتأثير ما تعكسه تلك التجربة من الإنبناء بحسب توجيه المفارق وأمره. ولعل ذلك يعكس حرص الآباء المؤسسين لخطاب الثقافة السائدة فى الإسلام على فك تجربتهم مما يحددها فى الواقع،والتعالى بها إلى الصدور عن المفارق والمتعالي؛ كيما تكتسب قداسته وحصانته.

وهكذا فإن التجربة الأولي والأهم في "تأسيس التقديس" ضمن الثقافة، من خلال تكريس سلطة الأصل وتثبيتها، وبكل ما يلازمه، فيؤسس له أو يتأسس به من تكريس سلطة

النسب/ الشخص/ الآب وتثبيتها، إنما تجد القدر الأكبر مما يؤسسها في الأغوار السحيقة للنفسي والاجتماعي، بل وحتى السياسي الذي يبدو قاراً تحت سطح نص الشافعي، يتأسس عبر ما يكرسه من التثبيت لسلطه الأصل، دليلاً أو نصاً (فى الفقه) وآباً حاكماً (فى السياسة)، ثم تثبيته للعلاقة مع هذه السلطة إتباعاً وخضوعاً فقط. إن ذلك يعنى أن النظام الفقهى يؤسس رمزياً لثوابت النظام السياسي، ونمط وطبيعة العلائق داخله. وليس يؤثر فى قوة هذا التأسيس أن يكون الشافعى قد أظهر عزوفاً عن الإنخراط فى أى ممارسة سياسية، بل وسعى إلى وضع نفسه خارج سياق السياسة كلياً؛ لأن الأمر يتجاوز النوايا والمقاصد الواعية، إلى التجاوب البنيوي بين الفقهى والسياسي، وهو الحاسم فى أى تحليل.

والحق أن الأمر يتجاوز مجرد هذا الحضور الرمزى للسياسي فى خطاب الشافعى،إلى ما يبدو من أن "رسالة" الشافعى،تكاد- بحسب نص أسبق منها ويحمل، وهو أمر له دلالته، نفس عنوانها؛ وأعنى "رسالة الصحابة" لإبن المقفع- أن تكون تحقيقاً لأحد المطالب السياسية الصريحة للدولة العباسية،وأعنى به مطلب توحيد السلطة الفقهية. فإذ أدرك إبن المقفع (وهو المنظِّر الإيديولوجي الكبير للدولة العباسية) الخطورة السياسية البالغة لإختلاف وتناقض الأحكام الفقهية بين الأمصار والنواحى الخاضعة لسلطة الدولة،"والتى بلغ إختلافها أمراً عظيماً فى الدماء والفروج والأموال، فيُستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يُحرمان

بالكوفة، ويكون مثل ذلك الإختلاف فى جوف الكوفة،فيُستحل فى ناحية منها ما يُحرم فى ناحية أخرى"[1]- فإنه قد راح ينصح بضرورة توحيد السلطة الفقهية، مخاطباً الخليفة العباسي: "فلو رأى أمير المؤمنين (يعنى أبا جعفر المنصور) أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فتُرفع إليه فى كتاب، ويُرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين فى ذلك، وأمضى فى كل قضية رأيه الذى يلهمه الله ويعزم له عليه، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون إجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأى أمير المؤمنين، وعلى لسانه"[2]. وفضلاً عن أن ما بدا لإبن المقفع وكأنه من قبيل الفوضى الفقهية،المهددة للوحدة السياسية للدولة، هو بعينه ما يكاد يقف وراء إبطال الشافعي للإستحسان؛ وذلك إنطلاقاً من أنه "لا ضابط له، ولا مقاييس يُقاس بها الحق من الباطل، فلو جاز لكل مفت أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه، لكان الأمر فرطاً، ولإختلفت الأحكام فى منازلة (النازلة) الواحدة على حسب إستحسان كل مفت،فيُقال فى الشئ ضروب من الفتيا والأحكام، وما هكذا تُفهم الشرائع،ولا تُفسر الأحكام"[3]؛ فإن قراءة لرسالة

---

(١) إبن المقفع: رسالة الصحابة، ضمن آثار إبن المقفع (سبق ذكره) ص٣٥٣ .

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٤ .

(٣) الشافعي: الأم ج٧ (كتاب إبطال الإستحسان) سبق ذكره، ص

الشافعى، بما تنطوى عليه من مركزة الأصول الفقهية حول سلطة النص، على نحو تختفى معه أى إمكانية للإختلاف بما هو، بحسبه، نتاج للقول بالرأى الذى هو قرين الهوى لا محالة،لتكاد تؤول إلى أنها مجرد تجسيد لنصيحة إبن المقفع لأمير المؤمنين العباسي، ولكن بعد التغطية بالنص-الأصل على الأمير-الأب. وإذ يتكشف نص الشافعى، على هذا النحو،عن دلالة سياسية صريحة،فإنه لا يؤثر فى حضور تلك الدلالة أن يكون قصد الشافعى- بحسب البعض من دارسيه[1]- هو ضبط وتقنين الفقهى وتحريره من هيمنة السياسى، وليس وضعه فى خدمته بحسب ما أراد إبن المقفع. فحتى مع صرف النظر عن أن موضوعية الدلالة تتجاوز ذاتية القصد،فإنه يبقى أن السعى إلى تقنين الفقهى وتحريره من قبضة السياسي هو بذاته عمل ذو دلالة سياسية أيضاً؛ وأعنى من حيث يتعلق الأمر "بمصطلحات تمسّ، فى خاتمة التحليل، الحقل السياسي، وتقترب منه"[2]، وبما يحيل إليه ذلك من أن الدلالة السياسية للفقهى (مصطلحاً وبنية) تبقى حاضرة، حتى حال تعلق الأمر بالسعى إلى مخاصمة السياسة والتحرر من قبضتها.

والغريب حقًا أنه لن يكاد يمر قرن بعد الشافعي، إلا وتُستعاد تجربته في تأسيس التقديس كاملة، ضمن سياق الجناح العقيدي

---

(١) عبدالمجيد الصغير: الفكر الأصولى وإشكالية السلطة العلمية فى الإسلام (دار المنتخب العربى) بيروت،ط١، ١٩٩٤، ص١٥٧ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٧ .

لعلم الأصول؛ وأعني علم "أصول الدين"، ومن خلال الأشعري، الذي سوف يكرس الحضور الكامل للأصل وهيمنته على نحو مطلق في الثقافة بأسرها. والحق أن خطاب الأشعرى يكاد أن يكون بأسره تنظيراً أكثر شمولاً واتساعاً للمسكوت عنه والمضمر الذي يتأسس عليه خطاب الشافعي كله. ومن هنا أن الخطاب الفقهي الشافعي إنما يجد (ورغم أسبقيته التاريخية) ما يؤسسه في الخطاب العقيدى الأشعري (الذي وإن كان اللاحق "تاريخياً"، فإن أوليته تتأتي من كونه الخطات المؤسِس معرفياً)، تماما بمثل ما أن الخطاب الأشعري سوف يجد في الخطاب الشافعي أحد تحققاته أو تعيناّته الأسبق تاريخياً.

والحق أنه، ومع إمكان صرف النظر عن هذه الأسبقية (تاريخية أو معرفية) للواحد منهما على الآخر، فإن التجاوب بينهما، سواء على صعيد ما يمارسانه وينتجانه، أو حتى حين يكونان موضوعين لممارسة، يكاد يبلغ حد التماثل الكامل. فإذ إنطلق الشافعي يبلور خطابه ضمن سياق الممارسة الفقهية التي إبتدأت مع الصحابة حتى بلغت أصحاب المذاهب السابقة عليه، وإتسعت لكل ضروب العقلي والتاريخي والواقعي، وإلي حد إستدماج هذه الضروب التي تتكشف عن الفاعلية الكاملة للإنساني، ضمن بناء الأدلة الفقهية ذاتها (رأياً وأعرافاً وتقاليد وخبرات محلية وغيرها)، ثم راح الشافعي يُحدث إنقطاعاً داخل هذه الممارسة تحولت بمقتضاه من الإتساع للإنساني، وإلى حد

إستدماجه ضمن بنائها، إلى إهداره، والإستغراق فقط في بناء الدليل - النص، كأصل لا سبيل إلا إلى إحتذائه والتفكير به، فإن الأشعري، بدوره، لم يفعل إلا أن راح يمارس هكذا؛ وأعني أنه أيضاً قد راح يقطع مع ممارسة عقائدية إنفتحت خلالها الفرق المتصارعة على ضروب من التاريخي والواقعي راحت تنعكس على الأبنية العقائدية لهذه الفرق التي تتكشف مجرد تسمياتها (خوارج ومعتزلة ومرجئة وشيعة) عن الإتساع للتاريخي إلى حد أن تأخذ منه إسمها ذاته، ليتعالي - وهو الذي كان جزءاً من هذه الممارسة المنفتحة- إلى حد التنكر لهذا الواقعي والتاريخي (وهو ما يتكشف عنه ما جري معه من التحول- فيما يتعلق بمجرد تسمية فرقته "الأشعرية"- من التاريخي إلى الشخصي، بكل ما يهيم حول شخص الأشعري بالذات من أطياف المتعالي ومخايلاته وذلك على الضد من "السياسي" الذي يحيل إليه التاريخي الذى إرتبطت به الفرق الأسبق)، ومستغرقًا في ضرب من التفكير بما نُصَّ عليه، أو رُوي عن، أو بما أُجْمِعَ وإتُفِقَ عليه[1]

---

(١) فعلي مدي نصه المؤسس القصير "الإبانة عن أصول الديانة"، الذي لا تتجاوز صفحاته السبعين عددًا استخدم الأشعري ما يدنو من ثلاثمائة وخمسين أثرًا من القرآن والحديث والصحابة والعلماء وحملة الآثار، بل وحتى آثارًا ليست منسوبة لأحد، الأمر الذي يعني أن حوالي خمسة آثار تقريبًا تحضر في كل صفحة من صفحات نصه وبما يحيل إلى سيادة آلية التفكير بالنص على بناء خطابه على نحو كامل. انظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، نشرة قصي الخطيب (القاهرة: المكتبة السلفية، د. ت).

ومن هنا فإنه إذا كانت تنظيرات الفرق قبله قد إتسعت، إبان تحليلها للممارسة السياسية اللاحقة على وفاة النبي (ﷺ)،للوعي بفاعلية "منطق القبيلة" الذي راح يعمل في صوغ الأحداث من خلال مبدأ الشوكة أوالغلبة، حتى وإن تزركشت بالشوري، فإن الأشعري قد راح يهدر كل ذلك، ليؤسس ما جري من تلك الممارسة على مجرد الدليل من "النص أو الإجماع"،رغم أنه لا وجود لأي منهما في أحداث تلك الحقبة بحسب أي تحليل نزيه. ولعل الأصل في ذلك هو الرغبة في التعالي بتلك اللحظة في الماضي إلى فضاء تكتسب فيه قداسة (النص والإجماع) التي لابد أن تنسرب، لا محالة، إلى سياسة الحاضر باعتبارها مجرد إمتداد لتلك اللحظة فى الماضي. وإذن فإنه السعي إلى تقديس الحاضر هو ما يؤسس لتقديس الماضي بوصفه الأصل لهذا الحاضر. وبالطبع فإنه يبقي أن هذا التفكير الأشعري بالأصل (نصاً أو إجماعاً)، والإهدار للتاريخي والواقعي،إنما يتجاوب على نحو كامل مع ما سبق الإلماح إليه من إهدار الشافعي للتاريخ (المتعلق بفتح مكة) لحساب الأصل الفقهي.

بل إنه وحتى حين أصبح الواحد منهما موضوعاً لممارسة خطابية، فإن تماثلهما قد أبي إلا أن ينتج نفسه كاملاً أيضاً. فإذ تعالي كاتبو مناقب الشافعي (متابعين له) بقومه وعشيرته إلى حد جعلهما موضوعاً لخطاب إلهي، فإن كاتب سيرة الأشعري قد أبي، بدوره، إلا أن يتعالي بقومه (أي الأشعري) أيضاً، إلى مقام صاروا

فيه موضوعاً لخطاب نبوي، بل وإلهي[١]. ومن جهة أخري فإنه إذا كان الربط بين الشافعي والنبي (وهو رأس قومه) قد تجاوز مجرد الربط بينهما نسباً إلى الربط بينهما فكراً،فإن الأمر نفسه قد جري فيما يتعلق بالأشعري حيث تجاوز الربط بينه وبين الصحابي أبو موسي الأشعري (ولاحظ المخايلة بالصحابي هنا) مجرد الربط بينهما نسباً،إلى الربط بينهما فكراً أيضاً[٢]؛ وبما يعني تماثل الواحد منهما مع الآخر فيما يتعلق بإعادة إنتاجه لسلفه "نبي أو صحابي". بل إن الأمر قد راح يتجاوز، مع الأشعري، مجرد الإرتباط بالصحابي إلى مخايلة الإرتباط بالنبي، ليس نسباً، بل فكراً وتجربة. إذ الحق أن تحليلاً للرواية المتداولة عن تجربة التحول التي مرَّ بها الأشعري إنما تتكشف،بلا أدني مواربة، عن السعي إلى التماثل الكامل مع النبي تجربة وفكراً. والمدهش أن التجاوب بين الخطابين (الشافعي والأشعرى) في تأسيس التقديس إنما يتجاوز ذلك كله، إلى التماثل على صعيد التجربة الحية القارة وراءهما أيضاً؛ وأعني من حيث أن تجربة الأشعري إنما ستجد، بدورها،ما يؤسسها كاملاً فى ذات الأغوار السحيقة للنفسي والاجتماعي، وحتى السياسي، ولكن على نحو أكثر مراوغة وتعقيداً[٣].

---

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري سبق ذكره، ص ٤٣ وما بعدها.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل (القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٦٨)، جـ١، ص٩٤ .

(٣) لولا تخوف الاستطالة (وقتًا ومساحة) لا تسع التحليل لتفكيك ضروب من التقديس أكثر خفاء ومراوغة، ولهذا فإن الأمر لا يتجاوز هنا توطئة لها ما بعدها.

فإذا كان تحليل نص الشافعي قد تكشف عن أن كافة المركزيات المنتجة للتقديس في خطابه، إنما تدور وتنبثق من مركزية النسب/ الأصل، فإنه يبدو أن تحليل هذا التمركز الشافعي حول النسب/ الأصل،إنما يقتضى الإنتقال إلى ضرب من التحليل يكاد يتعارض كلياً مع آلية تحليل الخطاب المتداولة فى هذه الدراسة. وأعنى من حيث إقتضي الأمر ضرورة تجاوز تحليل النص (وهو الوحدة الصغري في الخطاب) إلى تحليل الشخص، تجربة ومسيرة. وهنا فإن تحليلاً أولياً قد آل إلى إمكان القراءة الفرويدية للشافعي/ الشخص (وليس النص)؛ وأعنى من حيث إنه قد عاش تجربة مؤلمة لم يجد سبيلاً للخلاص من تداعياتها المريرة،إلا عبر الإلتياذ بنسبه القرشى، الأمر الذى جعله يتعالى بهذا النسب إلى مرتبة النسب/ الأصل/ المركز الذى راح يؤسس لنمط من التفكير تحققت له السيادة كاملة داخل الثقافة هو نمط التفكير بالأصل (سواء كان هذا الأصل نصاً، شاع التفكير به تراثياً،أو نموذجاً جاهزاً ومكتملاً يشيع به التفكير حداثياً). وضمن نفس السياق، فإنه يبدو أن الرغبة المكبوتة فى قتل الأب المعتزلى البديل (وأعني "زوج أم" الأشعري) كانت أحد أهم الدوافع الخفية وراء تحولات الأشعري وقفزاته العقائدية التي يكاد ينتظمها ثابت الإعلاء والتسامي.

وبالطبع فإنه كان لابد مع اكتمال تأسيس التقديس من خلال

الأشعري وأفراد سلالته الكبيرة[١]، وإنسرابه إلى بناء الثقافة، بل واستحالته إلى أحد أهم ثوابت نظامها العميق، أن لا تتوقف الثقافة عن إنتاجه أبداً في صور وأشكال شتي تتضافر كلها فى إضفاء التقديس وخلعه على "أنظمة وأفكار ومذاهب وأشخاص"، وعلى نحو راح يتيسر معه التعالي بالحكام (الذين سيتكشف الخطاب لاحقاً، ومع الغزالي والرازي بالذات، عن أنهم هم موضوع التقديس وقصده)، إلى مقام الآلهة أو حتى أنصافها[٢]، وبالمبشرين بهم وحاملي صولجانهم إلى مصاف الأنبياء، وحتى بالأيديولوجين وخادمي البلاط إلى حضرة الأولياء الذين ليس لأحد أن يقاربهم سؤالاً واعتراضاً، وإلا فهو "التكفير" جزاء من يخرق أستار التقديس فتنكشف عورات أحمق تعيس، ويسقط القناع عن جلالة الرئيس.

(١) وإلى حد أن واحدا من أفراد هذه السلالة - أعني الرازي - سيجعل من تأسيس التقديس عنوانًا لأحد كتبه.

(٢) فليس من معني لإصرار الإعلاميات العربية على تفخيم الحكام - رغم كل بؤسهم - بأوصاف الجلالة والسمو بكل ما تخايل به إيحاءات معلومة، إلا تثبيت المخايلة بما سبق وانسرب من بناء الثقافة إلى الوعي، واللاوعي الجمعي بالأحرى، تعاليًا بالسلطان إلى مقام الإله.

الفصل

الثالث

3

ماوراء الأصول الأشعرية

إنزياحات المدنس ومخايلات المقدس

"معاشر الناس: إنما تغـيّبت عنكم هذه المدة؛ لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يتـرجح عندي شيء على شيء. فـاسـتـهـديت الله تعالى،فهداني إلى إعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وإنخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا."

" مقطع من رواية على لسان الأشعرى، يرد فيها تحوله إلى ما يشبه الأزمة النفسية / الفكرية "

"فلما كانت ليلة سبع وعشرين (من رمضان)،وكان من عادته (أى الأشعري) سـهـر تلك الليلة،أخـذه من النعـاس مـالم يتـمالـك معـه السـهر،فنام وهو يتـأسف على ترك القـيام فـيـها،فـرأى النبي (ﷺ) ثالثاً،فـقال له: مـا صنعت فيـما أمرتـك به؟ فقال: قـد تركت الكلام يا رسـول الله،ولزمت كـتاب الله وسنتـك،فقـال له: أنا مـا أمرتك بتـرك الكلام. إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني،فـإنها الحق، قال: فقلت: يا رسـول الله،كيف أدع مـذهباً تصـورت مـسائله،وعـرفت دلائله منذ ثلاثين سنة،لرؤيـا،قال: فـقـال لي: لولا أني أعلـم أن الله يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حـتى أبين لك وجوهها،فجُـد فيه،فإن الله سـيمدك بمدد من عنده"

" مقطع من رواية عن الأشعرى ترتد بتحوله إلى أمر نبوي "

"كـان يأتيني شيء والله ما سـمـعتـه من خصم قط ،ولا رأيتـه في كتاب ،فعلمت أن ذلك من مدد الله الذي بشرني به رسول الله."

" قول للأشعرى - أورده إبن عساكر- يخايل فيه بالتواصل مع الإلهي "

تكاد أى قراءة جدية للأشعرية، أن تنتهى إلى إن واقع هيمنتها وسطوتها الواسعة فى عالم الإسلام، لا ترتبط بكفاءة خطابها النظرى وإتساقه، بقدر ما ترتبط بشروط تقع خارج حقل النظر كلياً؛ وأعنى فى عالم الواقع الذى يكاد وحده أن يبرر هيمنتها الكاملة. فالحق أن الخطاب النظرى للأشعرية، يبدو مسكوناً بما يرزح تحت وطأته، من ضروب الإرباك والتناقض؛ التى نتجت، للمفارقة، بتأثير ضغوط الخارج وتحديداته، وبحيث يبدو وكأن تحديدات الخارج تعمل بالنسبة للخطاب الأشعرى، لا كسياق يبنى فيه هيمنته فقط، بل وكمصدر لما يسكنه من الإرباكات أيضا. وإذ يحيل ذلك إلى مركزية الخارج فى بلورة كل من الهيمنة والمأزق، فيما يتعلق بالأشعرية، فى آن معاً، فإنه يلزم التنويه بضرب من

التمايز بين "الخارج"، كأصل لهيمنة الخطاب الأشعرى،وبينه كمصدر لإرباكاته؛ ولكن مع ملاحظة أن هذا التمايز لا يحيل إلى الإنقطاع الكامل بين نوعين مختلفين من "الخارج"،حيث الأمر لا يتجاوز حدود مجرد التمييز الإجرائى الذى تقتضيه القراءة.

فإذ يحيل إنبثاق الأشعرية، وسيادتها داخل الثقافة الإسلامية، إلى شروط ذاتية وموضوعية تتحدد بها فى الخارج، فإنه فيما يحيل "الخارج" كأصل لهيمنة الأشعرية وسيادتها، إلى تجاوب خطابها مع شروط موضوعية تقوم فى الواقع التاريخى؛ وهى شروط تستدعى حضور الخطاب وتبرره، بقدر ما إن الخطاب يمثل، هو نفسه، إستجابة لها، فإن "الخارج" كمصدر لما تلبسها من ضروب التناقض والإرباك، يحيل إلى ما يبدو وكأنه الشرط الذاتى أو

الشخصى[1]، المتعلق بالتحولات التي مر بها شخص مؤسس الأشعرية؛ وأعنى أبو الحسن الأشعرى؛ الذى تكاد تحولات حياته أن تحدد الإطار الذى إنبثقت الأشعرية داخله مع مطلع القرن الرابع الهجرى. وبالطبع فإن ذلك لا يعنى أن تناقضات الخطاب الأشعرى وإرباكاته تتآتى فقط من الشرط الذاتى المؤسس له؛ وذلك من حيث يبدو أن هذا الشرط نفسه قد لعب دوراً، بحسب ما ستكشف القراءة، فى تثبيت هيمنة الخطاب وترسيخها.

ورغم وعى هذه القراءة بأن سعياً إلى الإمساك بما يقوم وراء تأسيس الأصول الأشعرية، لابد أن ينشغل بما يقف وراء إنبثاقها من شروط ذاتية وموضوعية معاً، فإنه يلزم التنويه بأن حدود الإنشغال فيها، لن تجاوز، فى الأغلب، حدود ما هو ذاتى؛ ليس فقط لأن الشرط الموضوعى إنما يشتغل من خلال الذاتى، فيما يتعلق- على الأقل- بلحظة التأسيس والإنبثاق، بل ولأن الشرط "الذاتى" قد لعب دوراً بالغ المركزية فى تأسيس الأشعرية بالذات؛ وإلى حد إستحالة تحليل إنبثاقها بمعزل عن الفاعلية المؤثرة لهذا الشرط. وإذ يحيل هذا الشرط الذاتى إلى ما يتعلق بالتحولات الحادة والعنيفة التى عرفتها حياة الأشعرى؛ فإن هذه التحولات التى كانت الأصول الأشعرية هى نتاجها الأهم، لا تجد ما يفسرها

---

(١) وهو أيضا بمثابة "خارج" بالنسبة للخطاب، وذلك ابتداءً من إنبناء الخطاب - أي خطاب- بحسب منطق خاص، يجعله مستقلاً عن شخص منتجه.

إلا فى قلب تجربة نفسية معذبة، تلظى الرجل بنارها، وسعى للإنعتاق من تداعياتها المرّة. ولأن الأصول الأشعرية لم تكن، هكذا، إلا آداة الأشعرى فى إنجازه لإنعتاقه، فإنه قد راح يتعالى بها إلى أن تكون من قبيل المقدس الذى يتنزَّل من عالم الملكوت[1]، وذلك لكى يقطع الطريق على أى مسعى لربطها بالمدنس الذى يسكن عالم المكبوت. ولسوء الحظ، فإن معظم كاتبي مناقب الأشعرى ودارسيه قد راحوا يرسخون لتصور الأشعرية- إبتداءً من هذا التعالى- كنتاج لتوجيه نبوي أوحتى إلهى، وليس كنتاج لمكبوت نفسى. لكن الحقيقة أن قراءة وإعادة تركيب روايات انخلاع الأشعري عن الاعتزال وتأسيسه لطريقته الأشعرية الجديدة- وهى موضوع هذه القراءة- تتكشف عن عنف طافح أحاط بهذا الانخلاع علي نحو بدا معه الأمر وكأنه يتجاوز مجرد التوجيه النبوي إلي انفجارات المكبوت النفسي.

وبالطبع فإنه إذا كانت الأشعرية قد صدرت عن مثل هذه التجربة المضطربة، والمسكونة بهذا القدر الهائل من الشقاء والمرارة، فإنه لن يكون غريباً أن تشقى بكل ما كان عليها أن تجابهه من ضروب الإرباك والتناقض، وإلى حد ما تكاد تنتهى إليه هذه القراءة من أنها (أي الأشعرية) هي خطاب التناقض بجدارة.

---

(١) ولعل ذلك ما تؤكده، بجلاء، المقاطع الثلاث المثبتة في مطلع هذا القسم. إذ هو التعالي، فيها، بالأصل في الإنشاء الأشعرى من النفسي إلى النبوي، وأخيراً إلى الإلهي.

وحتى مع صرف النظر عن ضروب الإرباك والتناقض التى هى نتاج ما يقوم وراء تبلور الأشعرية من الإضطراب والحصر النفسي، فإنه يبقى أن تعالي الأشعرى- أو دارسيه وكاتبي مناقبه بالأحرى- بما يؤسس لأصول إعتقاده، من حلكة المكبوت إلى قداسة الملكوت، إنما هو أحد تجليات إشتغال واحدة من أهم الآليات النفسية التى تقف وراء ظهور الإبداع بأشكاله المختلفة؛ وأعنى آلية الإعلاء والتسامى التى كان لها أن تفتح الباب أمامه، للإفصاح عن المكبوت والتحرر منه، ولكن ليس فى شكل إبداع إنسانى هو- فى الأغلب- ما تنحلُّ إليه، بحسب التحليل النفسي، عقدة المكبوت، بل فى صورة إلهام رباني يتنزَّل من فيض عالم الملكوت. وإذن فإنه التسامى بالأشعرية إلى ما يقوم وراء الإنسانى ويتعداه؛ على نحو تستمد منه قداسة وحصانة، ترتفع بهما فوق أى نقد أو مساءلة؛ وهو الضرب من الإرتفاع الذى يستحيل فهمه خارج القصد الإنسانى إلى تأبيد الهيمنة وتثبيت الحضور. ومن جهة أخرى، فإن إشتغال هذه الآلية النفسية لم يكن ليخفى، بل لعله يؤكد، حقيقة أن ما يقوم وراء أصول الأشعرية، ليس شيئاً إلا المكبوت النفسي يتخفى وراء الإلهام النبوي؛ وبما يعنيه ذلك كله من أن الشرط الإنسانى، لا سواه، هو ما يقف وراء إنبثاق الأشعرية.

إذا كان "إبن خلدون" قد إلتفت إلى إنسراب- ما أسماه- "طريقة المتكلمين"،التي "يميلون فيها إلى الإستدلال العقلي ما أمكن،لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم"،إلى علم أصول الفقه، وراح يميزها عن " كتابة الفقهاء التي هي أمسُ بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل على النكت الفقهية"[١]، فإنه لم يلتفت بالمثل إلى إنسراب "الطريقة الفقهية" إلى علم الكلام. ولعل ذلك يرتبط بأن هذا الإنسراب الأخير لم يتحقق بفعل " فقيه" راح يتسلل بخطابه الفقهي وجهازه المفاهيمي إلى حقل الكلام ،مثلما تسلل المتكلمون بإستدلالهم العقلي إلى حقل الفقه. بل إنه،وللمفارقة،قد راح يتحقق ،بحسب تعبير إبن خلدون،على يد "إمام المتكلمين" أنفسهم. وهكذا فبالرغم من أن ثمة آراء وكتابات كلامية قد نُسبت إلى مؤسسي "الطريقة الفقهية" الكبار؛ وأعني أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل[٢] ، فإن غلبة طابع الحجاج والتفنيد والرد والمناظرة على هذه الآراء والكتابات لم يكن ليهبها جدارة

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، (سبق ذكره) ج٣، ص١٠٦٥ .

(٢) أنظر : أبو حنيفه : الفقه الأكبر ، بشرح الملا على القارى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط ١، ١٩٨٤، الرازي : مناقب الإمام الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ط١ ١٩٨٦ ، أحمد ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب: على سامي النشار وعمار الطالبي: عقائد السلف، منشأة المعارف) ، الأسكندرية ١٩٧٠ ، ص ٥٣ - ١١٢ .

الارتقاء إلى مقام العمل التأسيسي،الذي يقدر على تأسيس الكلام بحسب الطريقة الفقهية، وذلك - بالطبع - مع صرف النظر عن آراء شاعت نسبتها إلى هؤلاء الفقهاء تطعن في علم الكلام وشرعيته وتحذر من تعاطيه ومقاربته. وإذن فإن فضل الإمتداد بالطريقة الفقهية إلى علم الكلام يبقى للرائد الأكبر لا محالة؛ وأعني به الأشعري الذي وإن كان قد فتق فنون الكلام وأسراره على طريقة المعتزلة حتى صار " للمتكلمين إماماً" ،فإنه لم يجد لحظة إنخلاعه عنهم إلا " طريقة الفقهاء " يجابه بها طريقتهم، وينتقم بها منهم، ويجعل منها محور عمله التأسيسي فى الكلام.

ولأن انسراب الطريقة الفقهية إلى علم الكلام إنما يبدو، هكذا، كرد فعل - مساوٍ في القوة ومضاد في الاتجاه - لإنخلاعه عن " طريقة الاعتزال" فإن وعياً بظروف هذا الإنخلاع وأسبابه العميقة يبدو لازماً قبل المصير إلى تحليل " الطريقة الفقهية " والمصائر التي آلت إليها في علم الكلام. والحق أن أهمية هذا الوعي إنما تتأتى أيضاً من أنه يؤثر بقوة على فهم طبيعة الإنجاز المعرفي للأشعري ،حيث استقر - أويكاد - فهم هذا الإنجاز بوصفه ضرباً من التوسط بين الطرق[1] ، وليس انقلاباً أو إنخلاعاً كاملاً عن طريقة بعينها إلى طريقة أخرى نقيضة.

---

(١) ابن خلدون : المقدمة (سبق ذكره) ص ١٠٨٠ ، وأنظر كذلك: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ،المركز الثقافي العربي بيروت - الدار البيضاء ط ٤، ١٩٩١، ص١١٨ .

والحق أن هذا الفهم الأخير للإنجاز الأشعرى إنما يصدر عن قراءة للأشعري بتابعيِّه الكبيرين، الباقلاني والجويني،اللذين أسسا في علم الكلام الأشعري ما اعتبره ابن خلدون "طريقة المتقدمين" التي تخايل بمثل هذا التوسط؛ وأعني من حيث راحا يستعيدان طريقة الإعتزال في الإستدلال، ولكن بعد فصلها- بالطبع- عن مضمونها العقائدى الذى يحددها وتتحدد به فى آن معا. وأما قراءةً للأشعري،لا من خلال لاحقيه، فإنها تتكشف عن انخلاعه الكامل عن الطريقة المعتزلية وإستلابه الكامل ضمن " الطريقة الفقهية " وعلى نحو يستحيل معه الحديث عن توسطه بينهما. فإذ يفترض التوسط تحليلاً وموازنة عقلية هادئة بين طرفين متباعدين بقصد العثور على نقاط إلتقاء بينهما تسمح بالتوسط،فإن ذلك مالا يمكن إفتراضه ألبتة في حال الأشعري، الذي آثر أن يجعل من إحدى الطريقتين " قريناً للمعصية والضلالة"، بينما الأخرى "هي ديانته التي يدين بها"؛ وبما يعني أنه الإنشطار الكامل بين طريقتين لا سبيل إلى الإلتقاء أبداً بينهما، وهو انشطار يتجاوز بحديّته الصارمة حدود ما هو "عقلي" إلى ما هو "سيكولوجي"؛ وأعني أنه لا يمكن أن يحيل إلى " عقل " يبغي الوساطة بقدر ما يحيل إلى سيكولوجيا "نفس" منشطرة بين البراءة والإدانة. وإذا كان ذلك يعنى أن "السيكولوجيا"- التي يستحيل تماماً فهم هذا الإنشطار خارج حدودها - هي نقطة البدء لا محالة،في فهم طبيعة الإنجاز

المعـــرفي للأشـــعـــري؛ فـــإنه يبـــدو أن الطريق إلـى إكـتـناه هذه السيكولوجـيا والإمساك بمسـار تفاعلاتهـا، إنما يبدأ من تحليل تلك اللحظة الحاسـمة حقـاً، لا في منحنى التطور الشخصي للأشـعري فقط، بل - والأهم- في مـسار الفكر الإسـلامي بأسره، وذلك من حيث آلت إلى إنبثـاق النظام الذى قُدِرَ له أن يحتل مركـز السيادة، ويصوغ بناء الثقـافة فى الإسلام؛ وأعني لحظة إعتلائه منبـر المسجد فى بغداد لينخلع من ثوبه حسب الرواية الشهيرة.

سيكولوجيا الإنخلاع ... من المصَرح به إلى المسكوت عنه:

ثمـــة روايتـــان ذائعتـــــان عن انخـــلاع الأشـــعـــري من الاعتزال،تتكشف قراءتهما،لا عن مجرد الاختلاف بين عناصرهما فقط،بل عن دوران الواحدة منهما ضـمن فضاء يغاير بالكلية ذلك الذي تدور فيه الأخرى. إذ فيما تجـري أحداث إحداهما في فضاء المفـارقة والتسـامي الذي يرمي إلـى المخايلة بعلو وقـداسة،سـوف يُستفاد منهما- لا محالة- في تكريـس الهيمنة وتثبيت السيادة،فإن أحـداث الأخرى، وهي الأهم، تنطلق ممـا يجري في دهاليـز نفس تعانـي جرحاً غـائراً وأزمة دفـينة يبدو أنهـا كان لابد أن تئـول إلى "الثورة" التي أجلاها ذلك المشهد المحـتدم للرجل على منبر المسجد ينخلع من ثوبه في عنف عارم،لا ليعبر رمزاً- حسب الإدعاء- عن إرهاصـات عقـيـدة تنتصـر ،بل ليـتخـفف من " مكبـوتات" ظلت لسنوات مقـموعة،وقـد آن لها أخيـراً أن تنفجر. وهكذا فـإن قراءة

للروايتين تتجاوز سطحهما إلى ما يعتمل تحته، لتتكشف عن أن "ثورة المكبوت" بما تنطوى عليه من دلالة نفسية، وليست أبداً "حيرة المرتاب الذي تكافآت عنده الأدلة" بما تحيل إليه من دلالة عقلية، قد كانت هي الأصل فيما جرى للأشعرى. وفى كلمة واحدة، فإن ما جرى للرجل لم يكن من قبيل "التطور" الذى يمكن إرجاعه إلى مغامرة "عقل"، بل كان من قبيل الإنقلاب والتحوّل الذى لا تفسير له إلا فى مكبوتات النفس.

تحكي إحدى الروايتين أن الأشعري " كان أولاً قد أخذ عن أبي علي الجبائي،وتبعه في الإعتزال. يُقال : أقام على الإعتزال أربعين سنة،حتى صار للمعتزلة إماماً،فلما أراده الله لنصر دينه،وشرح صدره لإتباع الحق،غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً، ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر، وقال : يا أيها الناس: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه بنفسي : أنا فلان ابن فلان،كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله تعالى لا يُرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع،متصدٍ للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم. معاشر الناس: إنما تغيّبت عنكم هذه المدة؛ لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة،ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت الله تعالى،فهداني إلى إعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وإنخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا. وإنخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع

الكتب التي ألفها على مذاهب السنة إلى الناس". [1]

ولعل نقطة البدء فى تحليل تلك الرواية تنطلق من الوعى بما تنطوى عليه، ككل رواية، من "حدث" تدور حوله من جهة، و"سياق" يتأطر فيه هذا الحدث من جهة أخرى، وأنهما يتجاوبان فى إنتاج ما تستهدفه الرواية من دلالة "الإقصاء والإعلاء". وإذا كانت عناصر "السياق"- الذى صنعه الراوى- تتوزع على بداية الرواية ونهايتها، فإن ما يرد- قى البداية- من "أخذ (الأشعرى) عن الجبائي المعتزلى، وإتباعه له على الإعتزال لمدة أربعين سنة" إنما يتجاوب مع ما أورده الراوي فى نهاية الرواية من "إنخلاعه عن الثوب والرمى به". فإن الأخذ (بما يستبطنه من دلالة الإحتياج بالمعنى المعرفى والنفسي) فى البداية، إنما يتبعه الرمى والإلقاء (بما يعكسه من دلالة الإكتمال وعدم الحاجة) فى النهاية، تماماً بمثل ما إن الإتباع (بما يحمله من دلالة الخضوع) سوف يتلوه الإنخلاع (بما ينطوى عليه من دلالة التحرر والإنعتاق)؛ وبما يعنيه ذلك من الربط بين الجبائي، والإعتزال على العموم، وبين الثوب (يُرمى ويُطَوَحْ به بعد الإنخلاع منه). ومن جهة أخرى، فإن ما أورده الراوي، فى نهاية الرواية من "دفع (الأشعرى) لكتبه المؤلفة على مذهب السنة

---

(١) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق محمود الطناحي وعبدالفتاح الحلو ، جـ ٣ (دار إحياء الكتب العربية)، القاهرة ، بدون تاريخ ،ص ٣٤٧ - ٣٤٨ . وأنظر أيضاً: أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود ، دار الكتاب للنشر والتوزيع)، القاهرة ط ٢ ، ١٩٨٧ ، ص ٣٤ من المقدمة.

للناس" كترين لفعل إنخلاعه عن الثوب،إنما يتجاوب مع ما أورده في بداية الرواية من "أن الله قد أراده لنصر دينه (وكأنه لم يكن قبل ذلك ناصراً لدين الله،بل لـدين المعتزلة الذين ليسوا على دين الله تبعـاً لذلك) وشرح صـدره لإتباع الحق (بعـد أن كان على الـباطل المعتزلى)؛ وبما يعنيه ذلك من الربط بين مذهب السنة وبين دين الله وطريق أهل الحق. وفـى كلمـة واحـدة،فـإن سيـاق الراوى يكاد يكرس مـا سيسـعى الحدث إلى ترسيخـه وتوظيفـه من الربط بين الإعتزال وبين الثوب (وقد إستـحال إلى خرقة تُرمى بعد الإنخلاع منه) من جـهة، وبـين مذهب السنة (الأشـعرى) وبين دين الله من جهة أخرى.

وغنيٌ عن البـيان أن هذا الذى أنتـجـته عناصـر السيـاق التى تتـوزع على بداية الرواية ونهـايتـها،هو مـا سـوف ينتـجه الحـدث بدوره،ولكن على نحـو أكثـر عمـقاً بالطبع. ولعل أكـثر مـا يلفت الإنتبـاه فى هذا الحدث الذى تدور حوله الروايـة هو فائض العنف الذى تطفح به تفاصيله،والذى لم يقف عند حـد الإعلان عن نفسه (قولاً) يرمى به الأشعري خصمه؛ وأعنى من خلال مفردات الصد والرد والفضح بالعـصيان والضـلالة،بل وراح يحقق نفسه (فـعلاً) من خلال رمزية الإنخلاع من "الثوب" وتـطويحه. فإن إنخلاعاً من الثـوب على هذا النحو من الحـدة والعنف،لا يمكن أن يكون نتـاج حيرة أو تردد إنتهى إليه صاحبه بعد أن " نَظرَ" فتكافأت عنده الأدلة

ولم يترجح شئ، بقدر ما هو التجلي الأقصى لجرح غائر فى أعماق "نفس" طالت معاناتها مع تجربة أليمة،وآن لها أن تنعتق أخيراً من ضغوط تفاعلاتها القاسية. إذ الحق أن قراءة للحدث في ضوء ما هو معروف من سيرة الأشعري من فقدانه المبكر لأبيه،وإقتران أمه بشيخ معتزلة البصرة في عصره،المُشار إليه في مطلع الرواية والذي صار للأشعري منذئذ،لا مجرد إمام طريقة في الكلام تتعالى "بالعقل"، بل "وأباً بديلاً" تتفاعل تداعيات حضوره الجارح في أعماق "النفس"،إنما يحيل إلى أزمة دفينة ظلت تتفاقم[1] حتى بلغت ذروتها في هذا المشهد الأخير؛ أعنى مشهد إنخلاعه من ثوبه على منبر المسجد. إنها أزمة- أو بالأحرى عقدة- إحتلال مكان "الأب" الذي قام به "الجبائي" بزواجه من "الأم"،والتي ظلت تنطوى عليها دخائل نفس الأشعرى حتى بلوغه الأربعين التى تمكَّن عندها من القتل الرمزي لهذا الأب الدخيل. ولعله ليس ثمة من تفسير جدي لإنخلاع "الأشعري" الأعنف عن الإعتزال بعد أن صار إماماً له بحسب الرواية،إلا بوصفه تمثيلاً لهذا القتل الرمزي لذاك الأب- الدخيل (الجبائي)،وهو تفسير يكتسب قيمة مضاعفة من قدرته على إستيعاب كل ما قيل من مبررات [2]

---

(١) يرجح بروكلمان - مثلاً - أن الأزمة قد استمرت مدة طويلة تقرب من العشرين عاماً : أنظر: مقدمة فوقية حسين لنص الإبانة، ص٣١ .

(٢) خص الأب آلار آراء بعض الباحثين في تحوله (الأشعري) عن الاعتزال ، فقال أن ماكدونالد يري أن بيئته العامة ببغداد - حيث كان يغلب الاتجاه الحنبلي - هي التي دفعته إلى الخروج من الاعتزال . كما أثبت رأي " واط " الذي صرح بأن السبب =

لهذا الإنخلاع باعتبارها من قبيل "المناسبات" التي تطفو على سطح هذا العامل الحاسم الذي يحفزهـا في العمق. فإذ تماهى "الاعتزال" في لاوعي الأشعري - وكان ذلك لازمـاً- مع هذا الأب (الجبائي) الدخيل،فإن ما استخدمه في خطبة انخلاعه عن الاعتزال (المتماهى فى اللا وعى مع مـن إحـتل مـقـام الأب) من مـفـردات الفـضـح والوصم والإدانة لم يـكن إلا ضـرباً من القـتل القـولـى باللسـان، وليس الدموي الذى لم يكـن ليقدر عليـه، لهذا الأب المقنَّع. ولعل هذا القـتل الرمزى يكتـسب دلالته من خـلال تأكيـد الأشعـرى - الذي يفتـقد إلى مبرر ظاهر - في نفـس خطبته على إنتسـابه لأبيه الأصيل (فلان ابن فلان)، فيما يبدو وكأنه الإلحاح على إماتة الأب - الدخيل من خلال هذا الاستدعاء لأبيه الأصيل.

والحق أن هذه السيكولوجيا، أعني سيكولوجيا القتل الرمزي، هي ما يمكن أن يفسر كل عناصر روايـة الإنخلاع الذي لم يقف - ودائمـاً حـسب الرواية - عند حـد الإعـلان بأنـه تائبٌ مـقلعٌ عن مذهب المعتزلة وكاشفٌ لفضائحهم،بل وأضاف إلى ذلك إنخلاعه

=هو غيرة الأشعري من أبي هاشم ، ابن أبي علي الجبائي (زوج أمه) . ومن الآراء في تبرير التحول ما يعتمد على الرأي الذي ساد عن الجبائي في أخريات أيامه ، وسوء نظرة السلطة الحاكمة إليه بسبب صداقته للشيعي أبي سهل بن نوبخت إعتماداً على ما ذكره ما سينيون . كما أثبت رأي الأهوازي الذي يرد تحوله إلى أنه خشى ألا يرث أحد أقاربه بعد وفاته بسبب اعتزاله ، وأنه أيضاً خرج عن الاعتزال لآكتشافه أنه لم يوصله إلى مكانه عليا بين الناس تناسب ما كان يصبو إليه. أنظر : المصدر السابق ص ٣٢ .

من ثوبه مطوِّحاً به بعـد أن قام بتمـزيقه، وهو الفعل الذي لا يمكن اعتباره مجانياً أو خال من المعنى أبداً. إن معناه الكامن يتآتى من أن ما يبدو فضحاً ووصمـاً (وهو المعادل للقتل القولي) لم يكن كافياً لإبراء الأشعري من جـرحه الغائر الكامن، بل إن رغبتـه الدفينة قد ظلت تتـوق إلى قتل (فعـلي) لا يطيقـه ولا يقدر عليه. لـكن مالا يقـدر عليه الوعي من القـتل الفـعلي الدموى لابد أن يجـد لنفسـه مخرجاً،ولو على نحو رمزي. ومن هنا ذلك الانخلاع من (الثوب) الذي يكاد أن يتبدى،فى الرواية، كمـعادل رمـزي كامل (للأب). وإذن فإنها سيكولوجيا الإحلال ثانية؛ وأعني إحلال "الثوب" محل "الأب" الذي كان قد تماهى،بدوره، مع الاعتزال من قبل. والحق أن هذا الإحـلال التخـييلي للثـوب مـحل الأب مما يبدو ممكناً وقـابلاً للفهم تماماً،وذلـك مع الوعي بحقيقة تماثلهـما في آداء نفس الدور الوظيفي الذي يتمـثل في إشباع حاجات الستر والحـماية على كلا المسـتويين النفـسي والجـسدي. ومن هنا إمـكانية أن يحل الواحـد منهما مـحل الآخر،وهي الإمكانية التي يسَّرت للوعي إشبـاع رغبة القـتل الفـعلي الكامـنة في اللاوعي. وأعني أنه إذا كـانت الرغبـة الكامنة هي القتـل الفعلي للأب المعتـزلي- الذي احتل مكان الأب الأصلي- فإن الوعي عبر آلية الإحلال قـد راح يتسامى بهذا القتل الذي يريده قـتـلاً فـعليـاً "باليـد" بعـد أن كـان من قبـل قـوليـاً "باللسـان"،فـإستبـدل بالأب، الثـوب الذى كان عليـه أن يصبح موضـوعاً لفعل القـتل باليد تمزيقـاً وتطويحاً. فبـدا- هكذا- وكأن

الوعى قد حقق القتل فعلياً باليد. لكنه راح يحققه رمزياً فى الثوب،وليس دموياً للشخص. وبهذا يكون الوعى قد فتح الباب لإكتمال دائرة قتل الأب،(قولياً) عبر مماهاته مع الاعتزال،و(فعلياً) عبر الإحلال الرمزى له في الثوب.

وإذ يبدو أن هذه السيكولوجيا الخلاصية التي إتسعت لضروب من القتل القولي والفعلي - الذى يبقى قتلاً رمزياً على أي حال - قد اقتضت ضرورة التغطية عليها بما يتسامى على دنس اللاوعى المكبوت،بل ويتعالى إلى عالم القداسة والملكوت،فإن ذلك - بالضبط - هو ما تكفلت به تلك الرواية التي تحكي عن مبدأ رجوعه " أنه كان نائماً في شهر رمضان، فرأى النبي (ﷺ) فقال له يا علي: أنصرالمذاهب المروية عني،فإنها الحق. فلما استيقظ دخل عليه أمر عظيم، ولم يزل مفكراً مهموماً من ذلك،وكانت هذه الرؤية في العشر الأول، فلما كان العشر الأوسط،رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام ثانياً فقال: ما فعلت فيما أمرتك به؟ فقال يا رسول الله وما عسى أن أفعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك محامل صحيحة،فقال لي: انظر المذاهب المروية عني فإنها الحق. فإستيقظ وهو شديد الحزن والأسف،وأجمع على ترك الكلام وإتباع الحديث وملازمة تلاوة القرآن،فلما كانت ليلة سبع وعشرين،وكان من عادته سهر تلك الليلة،أخذه من النعاس مالم يتمالك معه السهر، فنام وهو يتأسف على ترك القيام فيها،فرأى

النبي (ﷺ) ثالثاً،فقال له: ما صنعت فيما أمرتك به؟ فقال: قد تركت الكلام يا رسول الله،ولزمت كتاب الله وسنتك،فقال له: أنا ما أمرتك بترك الكلام. إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني،فإنها الحق،قال،فقلت: يا رسول الله،كيف أدع مذهباً تصورت مسائله،وعرفت دلائله منذ ثلاثين سنة،لرؤيا،قال: فقال لي: لولا أني أعلم أن الله يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها،فجُد فيه،فإن الله سيمدك بمدد من عنده. فإستيقظ وقال : ما بعد الحق إلا الضلال. وأخذ في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة،وغير ذلك[1] .

والحق أنه وحتى مع صرف النظر عما تنطوي عليه هذه الرواية من إضطراب ظاهر يتكشف عنه مايكاد أن يكون تناقضاً بين إجماع الأشعري على ترك الكلام بعد الرؤيا الثانية،وجوابه على النبي- بالتالي- في بدء الرؤيا الثالثة بأنه قد ترك الكلام بالفعل،وبين سؤاله للنبي فى نهاية هذه الرؤيا: كيف أترك مذهباً تصورت مسائله وعرفت دلائله؟ (وهو الإستفهام الذي لا ينطوي على مجرد الإستنكار لترك الكلام،بل والإستصغار لشأن الرؤيا)،فإن الدور الوظيفي الذي تلعبه هذه الرواية بإمتياز لافت في إضاءة قراءة الرواية الأولى (حدثاً وسياقاً)،يجعل حضورها مركزياً في سياق هذا التحليل. إذ يبدو- وللمفارقة- أن هذه

---

(١) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٣ (سبق ذكره) ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .

الرواية قد راحت،من حيث تقصد إلى التعالى بأصل إنخلاع الأشعري عن الإعتزال إلى تخوم المفارق أوعالم الملكوت،تؤكد على نحو كاسح كفاءة قراءة هذا الإنخلاع بوصفه إنعكاساً لسيكولوجيا اللاوعي المكبوت؛ وأعني من حيث أن آلية الوعي في التحرر من الإحساس بالخطيئة الناتج عن انفلاتات اللاوعي المراد كبته،لم تكن إلا إنتاج المزيد من التسامي والعلو إلى حد المخاية ببلوغ مقام النبوة.

والحق أن قراءة لهذه الرواية لتتكشف عن ضروب من المخايلة تستهدف تكريس التوازي كاملاً بين كل من الأشعري والنبي، وذلك إبتداء من ظهور النبي للأشعري ثلاثاً في الرؤيا "التي هي - حسب حديث للنبي - جزء من ست وأربعين جزءاً من النبوة"،وفي شهر رمضان "الذي أُنزل فيه القرآن"؛ وبما يسمح بتحقيق مخايلة التطابق مع تجربة النبي نفسه حين تنزّل عليه جبريل بالوحي لأول مرة عند إعتزاله في غار حراء،بينما جرى ذلك للأشعري وهو معتزل في بيته. فإذ ظل جبريل يسأل النبي ثلاثاً أن إقرأ،بينما النبي،وقد أخذته المفاجأة والدهشة،لا يجد ما يرد به إلا: ما أنا بقارئ[1]، فإن النبي (وقد حل محل جبريل) قد راح يسأل الأشعري (الذي أخذ مكان النبي) ثلاثاً أيضاً أن " أنصر المذاهب المروية عني فإنها الحق"،بينما الأشعري يرد - مأخوذاً بالحيرة -

---

(١) النيسابوري : أسباب النزول ، مكتبة المتنبي ، القاهرة ، دون تاريخ ، ص ٩ .

"وما عسى أن أفعل ؟". وبمثل ما أن حيرة النبي قد زالت حين أجابه جبريل: "إقرأ باسم ربك الذي خلق"،فإن تردد الأشعري قد ارتفع تماماً حين طمأنه النبي بأن الله سيمده بمدد من عنده،وبما يحيل إلى تماثل حضور "الله" في تلك المخايلة أيضاً. ولكي تكتمل المخايلة فإن كاتبي سيرة الأشعري قد أبوا إلا أن يحققوا هذا الظهور النبوي للأشعري في تلك الرؤى التي تشبه الوحي عند سن "الأربعين"،بمثل ما أن الوحي قد تنزّل على النبي عند نفس اللحظة العمرية بالضبط. بل إن الأمر يبلغ مداه حقاً حين يلح هؤلاء على تكريس نفس المخايلة بين (عبدالمطلب) جد النبي من جهة،وبين (أبي موسى) جد الأشعري من جهة أخرى. فإذ تلح مصادر السيرة على أن جد النبي (عبدالمطلب) قد كان موضوعاً لإختيار إلهي،يُستفاد منه في التأكيد على الإصطفاء المسبق للنبي[(١)]، فإن ذلك هو ما أصر عليه كاتبو مناقب الأشعري بالمثل،وذلك حين صاروا إلى أنه " لما نزلت (فسوف يأتي الله بقومهم يحبهم ويحبونه) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "هم قوم هذا"،وضرب بيده على ظهر أبي موسى الأشعري [(٢)]. وهكذا فإن الرجل - بل وقومه - قد كانوا موضوعاً لحب إلهي

---

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الإبياري (وآخر)، (مكتبة البابي الحلبي) ، القاهرة ط ٢ ، ١٩٥٥ ، القسم الأول ص ١٤٣ - ١٤٥ .

(٢) ابن عساكر : تبين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، نشرة القدسي، (مطبعة التوفيق) دمشق ١٣٤٧ هـ ص ٤٩ .

مخصوص،وهو من نوع الحب الذي سيتوارث في من "سيخرج من ذلك الظهر في تاسع بطن،وهو الشيخ "أبو الحسن"[1]، ومن هنا أن الأشعري قد أصبح - بمثل ما كان النبي أيضاً - موضوعاً للإشارة والبشارة[2]. وإذن فإنه التوازي بين النبي والأشعري،سيرة وتجربة معاً؛ الأمر الذي يعني أنه التعالي في أعلى صوره،يمارسه الوعي صعوداً من دنس الكبت وظلمات اللاوعي إلى معارج القدس وفيوضات الرؤيا ومخايلات الوحي. وهكذا فإن جذر هذه الرواية يكمن في أن الإحساس بالخطيئة؛ أعني خطيئة القتل الذي مارسه الوعى (قولياً وفعلياً) بحسب الرواية الأولى،قد ظل يثقل على الضمير ويشقيه،ومن دون أن تخفف من وطأة هذا الإحساس بالشقاء حقيقة أنه كان قتلاً رمزياً. وبالطبع فإنه لم يكن للوعي أن يترك الضمير يشقى بهذا الإحساس الثقيل،فراح يسعى إلى تحريره من وطأته عبر التسامي بفعل القتل (الذى هو رمزي فى كل الأحوال) من كونه خطيئة،إلى إعتباره إصطفاء وفضيلة تتأتى من عالم علوي نوراني يكرر- أو يكاد- تجربة الوحي النبوي. والحق أن ثراء هذه الرواية،وهو الأصل في مركزية حضورها في التحليل،إنما يتآتى من قدرتها التفسيرية السخية التي تجعلها تتسع لما يبدو وكأنه السعي إلى حجب الجذر الأعمق لإنخلاع الأشعري عن الاعتزال وستره،وإلى إبراء ضميره الذي

---

(1) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ج٣ (سبق ذكره) ص ٣٦٣ .

(2) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

يشقى بإحساسه المثقل نتيجة فعله،ثم إلى توظيف التماثل الذي تقيمه بين كل من الأشعري والنبي،في تحقيق هيمنة الأشعرية وتثبيت سيادتها التي لم تزل تتمتع بها للآن، وذلك إبتداء من قداسة (النبوي) تنسرب إليها.

وهكذا يئول التحليل إلى أن السيكولوجي (أو إنفلاتات اللاوعي)،وليس العقلي (أو تحولات الوعي) هو الأصل في إنخلاع الأشعري عن الإعتزال. ولأن سيكولوجيا الكبت لا تعرف إلا الإنتقام والثأر،وليس أبداً التوسط والفهم، فإن عمل الأشعري اللاحق لإنخلاعه لم يكن إلا نوعاً من الإنتقام بالفعل. ولسوء الحظ فإنه كان ثأراً من العقل الذي إستحال- بحسب آلية الإحلال- إلى رمز لرأس الاعتزال الذي احتل مكان الأب؛ وأعنى به أبي علي الجبائي. ولعل الأشعري لم يجد في سعيه وراء شيء ينتقم به من هذا (العقل) إلا نقيضه الكامل؛ وأعني به طريقة الفقهاء والمحدثين،أو ما أسماه بطريقة الاستدلال بالأخبار،فراح ينسرب بها كاملة إلى علم الكلام.

من "سيكولوجيا الانخلاع" إلى إنسراب "الإبستمولوجيا" الفقهية إلى علم الكلام:

إذا كان إنخلاع الأشعري قد ارتبط - حسب ما تبدي أنفاً - بسيكولوجيا تتحكم فيها الرغبة الدفينة في الانتقام والثأر من الإعتزال (ودائماً لا من حيث هو مجال إشتغال العقل،بل من

حيث هو مدار إعتقاد "الأب" المراد قتله)، فإن ذلك قد حدد حقيقة كونه إنخلاعاً ليس فقط عن " جميع ما كان يعتقده من مذاهبهم " حسب تعبيره،بل - وهو الأهم - عن طريقتهم الإبستمولوجية في في الاستدلال أيضاً. ومن هنا إمكان القول بأن ضغوط السيكولوجيا قد آلت- على نحو ما- إلى إتساق إبستمولوجي واضح ؛ وأعني من حيث ما تآدت إليه من إستحالة الإنخلاع عن عقائد الاعتزال إلى عقائد السلف مع الاحتفاظ بطريقة الاستدلال المعتزلية في نفس الوقت. بل إن الأمر قد آل إلى ما يمكن اعتباره تأسيساً لطريقة السلف (وليس مجرد عقيدتهم) في علم الكلام؛ وعلى النحو الذي أدى إلى الإتساق الكامل بين العقيدة والطريقة،وهو الإتساق الذي لن يستمر طويلاً؛ وأعني من حيث أن أتباع الأشعرى سوف يجدون أنفسهم مضطرين لكسره،ولكن تحت ضغوط الإبستمولوجيا هذه المرة.

فإذ راح الأشعري " يدفع للناس - على قول السبكي - ما كتبه على طريقة الجماعة من الفقهاء وأهل الحديث (أو السلف)"، فإنه قد بدا منشغلاً كلياً في هذا الذي دفعه للناس بالكتابة (على) الطريقة، وليس بالكتابة (عن) الطريقة. إذ تكاد تخلو نصوصه؛ التي تعد تأسيسية حسب كثيرين، من طرح مفصل ومنظم لطريقته في الإستدلال. وهكذا فإن "الإبانة عن أصول الديانة" الذي يكاد - من مجرد عنوانه - أن يكون نصه المؤسس في علم الكلام أو "أصول الديانة " لا ينطوي على ما هو أكثر من " إبانة قول أهل

الحق والسنة " ،وتمييزه عن " قول أهل الزيغ والبدع " (وهو القول الذي سيكرس له نصه " اللُمعْ ") ، ومن دون أن ينطوي أياً من النصين على قول في إبانة " الطريقة " التي سوف يدشن بها هذه الإبانة لقول أهل الحق والسنة. إن ذلك يعني أن الأمر في كلا النصين يتعلق بتدشين القول في "عقائد أهل الحق" مع السكوت عن القول في " الطريقة " المؤسسة لهذا القول؛ وأعني أنها الكتابة (على) الطريقة ،وليس (عن) الطريقة.

وإذا كان الطابع التأسيسي للنصوص إنما يرتبط بما تنطوي عليه من تدشين " طريقة " تؤسس لقول مغاير في حقل ما[1]، فإنه لابد من المصير إلى أن نص الأشعري المؤسس حقاً،إنما هو ذلك الذي ينطوي على التفكير فى " الطريقة " التي دشن بها قوله المغاير في العقائد. وإذ يبدو أن الأشعري قد تجاوز في نصه المغمور "رسالة إلى أهل الثغر" حدود الكتابة في العقائد على طريقة السلف إلى إبانة القول في تلك الطريقة نفسها؛ فإنه يمكن اعتبار هذا النص - رغم كونه الأقل ذيوعاً بين نصوصه - هو نصه المؤسس حقاً. ولعل السعي في هذا النص إلى إبانة القول

---

(١) ومن هنا أن " مقدمة " ابن خلدون هي نص تأسيسي بامتياز ؛ لا من حيث تقدم قولاً جديداً في التاريخ ، وإنما من حيث تنطوي على قول في طريقة جديدة في القول التاريخي ، إذ الحق أن مضمون القول الخلدوني في التاريخ لا يكاد يخرج عن المضمون الذي عالجه المؤرخون المسلمون قبله . ومن هنا أن الطابع التأسيسي لنصه إنما يتآتى مما دشنه من طريقة جديدة في القول التاريخي .

في الطريقة التي يؤسس بها لعقيدته،إنما يتأتى من طابعه البنائي،وليس النقضي؛ وأعني من حقيقة أن الأشعري قد أفرده لإبانة أصول ديانته أو عقيدته،ولكن من دون أن يبلور هذه الإبانة- كعهده في نصيه الآنفين- في سياق المساجلة مع الخصم والإستغراق في نقضه. ومن هنا أنه كان مضطراً لأن يؤسس لعقيدته قوائمها التي تعتمد عليها،بعد أن كانت تقوم قبلاً على مجرد نقض قول الخصم ودحض ما يؤسس لهذا القول. واللافت أن "طريقة" قول الخصم ،وليس مجرد مضمون قوله أو "عقيدته"،مثلما كان الأمر قبلاً،سوف تكون هي موضوع النقض في هذا النص؛ وبما يعني أنه القول في "طريقته"،وفي طريقة الخصم أيضاً.

ولعل نقطة البدء في "الإبانة عن أصول الطريقة "- أعني طريقة الأشعري - تنطلق مما صرح به " السبكي" من أن كل ما كتبه (الأشعري) - بعد واقعة إنخلاعه - قد جاء على طريقة الجماعة من الفقهاء التي يبدو أنه قد تبناها كاملة،كأصول ومفاهيم. إذ يُلاحظ أنه قد إفتتح قوله المغاير في " الإبانة " بتسريب صريح للأصول التي يفكر بها الفقهاء- ضمن حدود حقلهم الفقهي- إلى حقل الكلام. ومن هنا ما رد به على محاوره المتخيَّل حين سأله: "قد أنكرتم قول المعتزلة والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرّفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون" بأن "قولنا الذى نقول به،وديانتنا التى بها ندين التمسك بكتاب الله

ربنا عز وجل،وبسنة نبينا (ﷺ) وما رُوى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الأحاديث (الإجماع)، ونحن بذلك معتصمون،وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل،نضر الله وجهه،ورفع درجته،وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون"[١]. وإذن فإنها أصول الفقهاء وقد إستدعاها الأشعري لتشتغل خارج حقلها. لكنه يبدو أن طبيعة الحقل المعرفي الكلامي- المغاير ولو نسبياً لطبيعة الحقل الفقهي- قد فرضت عليه أن يستدعى منها ثلاثة فقط،هي الكتاب والسنة والإجماع. وأما الأصل الرابع؛ وأعنى به الإجتهاد،فإنه قد غاب لأن الأشعري لم يجد له مكاناً إلا في "أصول الأحكام" وليس "أصول العقائد". فإذ " لم تجد عن أحد من صحابته(أي النبي) خلاف في شئ مما وقف- عليه السلام - جماعتهم (عليه من الحجج)،ولا شك في شئ منه،ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج، بل نصوا جميعاً على ذلك،وهم متفقون لا يختلفون في حدثهم، ولا في توحيد المُحدث لهم وأسماؤه وصفاته،وتسليم جميع المقادير إليه ... ،لِما قد ثلجت به صدورهم،وتبينوا وجه الأدلة التي نبههم عليها ... ،وإنما تكلفوا البحث والنظر فيما كُلّفوه من الإجتهاد في حوادث الأحكام عند نزولها بهم،وحدوثها فيهم،وردها إلى معاني الأصول التي وقفهم عليها،ونبههم بالإشارة على ما فيها، فكان منهم في ذلك ما نُقل إلينا من طرق

(١) أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ،(سبق ذكره) ، ص ٢٠ .

الإجتهاد التي إتفقوا عليها وطرق الإجتهاد التي إختلفوا فيها"[1] .

وإذ لا مجال - هكذا - لأي اجتهاد في أصول العقائد ،بل هو الاجتهاد في حوادث الأحكام بردها إلى معاني الأصول ،فإنه لا محل للدعوى بأن "ابن حنبل" هو المُعادل في نص الأشعري للإجتهاد[2]. إذ الحق أن "إبن حنبل" لا يحضر في نص الأشعري كصاحب إجتهاد،بل كصاحب موقف تآدي به إلى أن يكون ضحية سياسية لنفس الخصم القاسي (أى الإعتزال) الذي كان الأشعري هو ضحيته السيكولوجية.

والحق أن الإجتهاد كان لابد أن يغيب تماماً عن أصول الأشعري،لأنه إذا كان معنى الإجتهاد في المجال الفقهي الذي خضع له الأشعري تماماً بعد إنخلاعه عن الإعتزال،هو معنى "القياس" بحسب الشافعي،والذي "هو ما طُلب بالدلائل علي موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب والسنة" [3] أو- بلغة الأشعري نفسه-" رد حوادث الأحكام إلى معاني الأصول"،فإنه يستحيل تماماً حضور مثل هذا القياس في المجال الكلامي،لأنه لا مجال فيه لحوادث تُّرد إلى معاني الأصول،بل إن الأصول هي ما بدا- على العكس - أنهاهى التى تُّرد إلى الحوادث فيه (أعنى فى الكلام)؛

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ،تحقيق عبد الله شاكر الجندي (مؤسسة علوم القرآن) بيروت ط ١٩٨٨ ، ص ١٧٨-١٧٩ .

(٢) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي (سبق ذكره) ص ١١٧ .

(٣) الشافعي : الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٥ .

وذلك فيما يُعرف بقياس الغائب على الشاهد. وإذ يبدو هكذا أن القياس يشتغل في المجال الكلامي على نحو مغاير تماماً لاشتغاله في المجال الفقهي؛ وأعنى رداً للأصول إلى الحوادث (أو قياس الغائب على الشاهد) وليس العكس،فإنه قد بدا للأشعري من قبيل الإشتغال الفاسد؛ وذلك من حيث يئول إلى تأويل للعقائد يجاوز بها مضمونها الذي يصرح به ظاهر الأخبار. فإن هذا الإشتغال للقياس رداً للأصول إلى الحوادث هو ما آل - بحسب الأشعري - إلى " أن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر(قد) مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم،ومن مضى من أسلافهم فتآولوا القرآن (والأخبار) على آرائهم تأويلاً لم يُنزِّل به الله سلطاناً،ولا أوضح به برهاناً،ولا نقلوه عن رسول رب العالمين،ولا عن السلف المتقدمين"[1] .

ولعل مثالاً لهذا التأويل الفاسد يتبدى في ما صار إليه المعتزلة من أنه " لو كان (الله) تعالى يُرى بالبصر لوجب أن يجوز أن يكون فى جهة،إما بنفسه وإما بمحله،وذلك مستحيل عليه،يبين ذلك أن الواحد منا كما يحتاج إلى حاسة البصر في الرؤية،فكذا يحتاج إلى أن يكون ما يراه مقابلاً لحاسته،إما بنفسه وإما بمحله،وكذلك متى أراد أن يرى ما لا يقابله يستعين بالمرآة،فتصير مقابلته لها كمقابلته لبصره " [2]. فإن ذلك هو من قبيل رد أصل

---

(١) الأشعري : الإبانه عن أصول الديانة ، (سبق ذكره) ، ص ١٤ .

(٢) القاضي عبدالجبار : المختصر في أصول الدين ، ضمن : محمد عماره (محقق) : رسائل العدل والتوحيد ، جـ١ ، (دار الشروق) ، القاهرة ط٢ ،١٩٩٨، ص ٢٢١ .

فى العقيدة (وهو هنا رؤية الله) إلى الحوادث (متمثلة في "رؤية الواحد منا للشئ المرئي" الذي هو الأصل فى قياسهم)،فتأولوه على نحو " خالفوا معه - بحسب الأشعري طبعاً - روايات الصحابة رضي الله عنهم عن نبي الله صلى الله عليه وسلم في رؤية الله عز وجل بالأبصار. وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفات وتواترت بها الآثار،وتتابعت بها الأخبار"[(١)] .

بل إن الأشعري قد مضى إلى أن الأمر لا يقف عند مجرد مخالفة "أخبار" النبي،بل يتجاوز إلى التعدي على دوره،وإلى حد إبطاله؛ وأعني من حيث ما تآدى إليه هذا الإجتهاد / القياس من "استئناف أدلة غير التي نبه النبي عليها"[(٢)]، وبما ينطوي عليه ذلك من افتراض أن أحداً "أعلم من النبي"،وهذا مما "لا يدعيه مسلم" [(٣)]، إذ من المستحيل أن يأتي بعد النبي (أي نبي) أحدُ بأهدى مما أتى،أو يصلوا من ذلك (أى من الأدلة) إلى ما بَعُدَ عنه عليه السلام" [(٤)].

وبالطبع فإن تصور إمكان ذلك (أى أن يأتى أحد بأهدى مما أتى به

---

(١) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ،(سبق ذكره) ، ص ١٤ .

(٢) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، (سبق ذكره) ، ص ١٨٢ .

(٣) "فلو كانت الرؤية مستحيلة على ربنا تعالى كما زعمت المعتزلة ، ولم يعلم ذلك موسى صلى الله عليه وسلم (بدليل أنه سأل ربه : "رب أرني أنظر إليك ")، وعلموه هم، لكانوا على قولهم أعلم بالله من موسى (ص) ، وهذا مما لايدعيه مسلم "أنظر : الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٤١ - ٤٢ .

(٤) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ،(سبق ذكره) ، ص ١٨٢ .

الأنبياء) إنما ينطوي- بحسب الأشعرى- على دفع الرسل وإنكار الأنبياء، ومن هنا ما صار إليه من أنه "إنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الإستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم"[١]. وإذ ينتهي الأشعري- هكذا- إلى التسوية بين طريقة الإستدلال بالأعراض، التي يفكر بها المعتزلة، وبين دفع الرسل وإنكار النبوات، فإنما ليوهم بالتساوى بين " طريقته" البديلة فى الإستدلال بالأخبار وبين طريق الأنبياء؛ وبما يحيل إلى أنه "التقديس" لطريقته، مقابل "التدنيس" لطريقة الأب- المعتزلي الضليل.

وأخيراً فإن الأشعري قد أضاف إلى ما سبق من إنكار الأنبياء ودفع الرسل ما يراه من "خفاء" هذه الطريقة الذي تستمده من إنتسابها- بحسبه - إلى "الأعراض"، وذلك في مقابل " وضوح" طريقة الاستدلال بالأخبار؛ الذى تستمده من بيان الخبر ومباشرة دلالته. فإذ "الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها"،فإن "ما يُستدل به من أخباره عليه السلام على سائر ما دُعينا إلى معرفته مما لا يُدرك بالحواس، أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي إعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة،ومن إتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل "[٢]. وبالطبع فإن ما أضافه الأشعرى من

---

(١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر (سبق ذكره)، ص١٩١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٨٥ .

"الخفاء المعرفي" لطريقة الإستدلال بالأعراض إلى ما كان قد خلعه عليها من وصمة "الإبتداع الديني"،لم يكن إلا توطئته إلى طرد الاجتهاد المرتبط بها وإقصائه خارج المجال الكلامي كلياً،وبحيث لا يبقى من مجال إلا للإجتهاد الأوحد الذي يمكن له أن يقبل به؛ وأعني به "إجتهاد الخلف في طلب أخبار النبي (ﷺ) والإحتياط في عدالة الرواة لها،(بإعتباره) واجباً عندهم ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين"[1]. وهكذا يلوح أن نقض "الاستدلال بالأعراض" لم يكن إلا توطئة الأشعري لتأسيس ما أسماه "الإستدلال بالأخبار".

وقد انطلق الأشعري إلى تأسيس هذا "الاستدلال بالأخبار" من ذات المفهوم المركزي الذي بلوره الشافعي في المجال الفقهي؛ وأعني مفهوم "البيان"، ولكن بعد تكييفه بما يتناسب وطبيعة المجال الكلامي بالطبع. والغريب أن توطئة "الأشعري" لتدشين "البيان" تكاد أن تكون إستعادة لتوطئة "الشافعي" إلى تدشين هذا المفهوم أيضاً. فإذ يبدأ الطريق إلى "البيان والهدى" عند الشافعي من لحظة "الكفروالعمى" التى كان عليها الناس عند بعث النبي[2]، فإن ذلك هو ذات الطريق الذي انطلق فيه الأشعري إلى البيان (فى العقائد)، ومن نفس نقطة البدء تماماً؛ وأعني من "إن الله بعث محمداً (ﷺ) إلى سائر العالمين وهم أحزاب مشتتون وفرق متباينون

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر (سبق ذكره) ، ص ١٩٢ .

(٢) الشافعي : الرسالة ، (سبق ذكره) ، ص ٨ - ١٠

...، لينبههم على حدثهم، ويدعوهم إلى توحيد المُحدِثْ لهم، ويبيّن لهم طرق معرفته بما فيهم من آثار صنعته"[١]. وبالطبع فإن هذا النوع من "البيان" للحدوث والمُحدث،إنما يختلف عن "البيان" بحسب الشافعي؛ والذي هو بيانٌ "لَما أحل منّاً بالتوسعة على خلقه،وما حرَّم لما هو أعلم به من حظهم في الكف عنه في الآخرة والأولى"[٢]. ولعل هذا التباين هو الأصل في الإختلاف بين وصف الشافعي لما كان عليه القوم قبل بعثة النبي بأنه "الكفر والعمى"،فيما هو "التشتت والتباين" بحسب الأشعري. إذ فيما يلائم "الكفر والعمى" إنشغال الشافعي الفقهي "بالفعل والسلوك"،ومن هنا أن "بيانه" ينصرف إلى الحلال والحرام،فإن "التشتت والتباين" يلائم إنشغال الأشعري الكلامي بالرأي والنظر؛ ومن هنا أن بيانه يتعلق بطرق المعرفة. لكن الأمر - فيما يتعلق بالتباين بين نوعي البيان - يتجاوز إلى ما هو أعمق؛ وأعني من حيث أنه فيما يكون البيان،في المجال الفقهي،إلحاقاً لنازلة مستجدة بالأصل الثابت بالخبر،وذلك إبتداء من أنه " ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"[٣]. وبالطبع فإن البيان هنا "بيان الدليل من كتاب الله على سبيل الهدى في تلك النازلة، فإنه- أي البيان - يكون في

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، (سبق ذكره) ، ص ١٣٦ ، ١٤٠ .

(٢) الشافعي : الرسالة ، (سبق ذكره) ، ص ١٧ .

(٣) المصدر السابق، ص١٤ .

المجال الكلامي،إقصاءاً للأدلة المستجدة عن الأصل الثابت بالخبر،وذلك انطلاقاً من أن أحداً لا يمكن أن يكون أعلم من النبي أو" يأتي بأهدى مما أتى"؛ وبما يعينه ذلك من أن البيان - بحسب الأشعري- هو بيان "الاستغناء في العلم بصحة جميع الأصول،بالأدلة التي نبّه صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته"[1] . وهكذا فإنه فيما يكون البيان،في المجال الفقهي،ممارسة مفتوحة إبتداءً من أن النوازل تتجدد أبداً،وعلى نحو يصح معه تصوره "بياناً متآخراً"،وهو ما أدركه الأشعري حين مضى إلى "جواز تأخير البيان فيما أجمله الله من الأحكام"[2]، فإنه يكون،في المجال الكلامي،بياناً تحقق القول فيه وإكتمل مع النبي،ولا مجال فيه لقول جديد؛ وبحيث لا يصح تصوره إلا "بياناً متقدماً"، وهو أيضاً ما قطع به الأشعري حين صار إلى أنه "معلوم عند سائر العقلاء أن ما دعا النبي (ﷺ) إليه مَنْ واجهه من أمته من اعتقاد حدثهم ومعرفة المحدث لهم وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى،وماهو عليه من صفات نفسه وصفات فعله،وتصديقه فيما بلغهم من رسالته مما لا يصح أن يؤخر عنهم البيان فيه" [3]. والحق أن تجويز تأخير البيان أو القطع بوجوب تقديمه وعدم تأخيره، كان لابد أن يحدد نوع الفاعلية أو الآلية المؤسسة له، والتي كان يلزم أن

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، (سبق ذكره) ، ١٨٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٧٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

تكون "الإجتهاد" حال تجويز تأخيره (حيث البيان يأتى "لاحقاً" للأصل) فيما بدا لازماً أن تكون هذه الآلية هى "الإجماع" ولاشيء سواه حال القطع بتقديمه وعدم تأخيره (وأعني من حيث قد تحقق أصلاً في "السابق")(١). إذ الحق أنه لا سبيل إلى "بيان" يتحقق في "اللاحق" الا "الإجتهاد"، ولوكان صورياً، تماماً بمثل ما أنه لا سبيل إلى "بيان" قد تحقق في "السابق" إلا "الإجماع". ولأن البيان في المجال الكلامي قد تحقق - بحسب الأشعري - في "السابق"، فإن فى ذلك تفسيراً للحضور المركزي للإجماع عنده، وإلى حد تأسيسه لكافة عقائده على هذا الأصل تقريباً. إذ الحق أن الأشعري لم يعرف شيئاً يؤسس عليه بيانه "للأصول التي مضى الأسلاف عليها"، إلا "الإجماع"، وإلى حد أنه (أى الإجماع) قد تجاوز عنده مجرد كونه آلية معرفية تنتظم البناء الباطني للنص، إلى إنتظام بنائه الشكلي أيضاً؛ وعلى نحو إتخذ معه هذا البناء شكل التصنيف، لا إلى أبواب وفصول، بل إلى "إجماعات" إستهل الأشعري كل واحد منها بصيغته الأثيرة : " وأجمعوا".(٢)

---

(١) لم يكن الأشعري فقط يتعالى بمضمون "بيانه" إلى كونه من مصدر إلهي ، بل - وأيضاً - ينفي عنه وصمة كونه "اجتهاداً" حين مضى إلى أنه : "كان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصم قط ، ولا رأيته في كتاب ، فعلمت أن ذلك من مدد الله الذي بشرني به رسول الله (ﷺ) .. أنظر : ابن عساكر : تبين كذب المفترى ، (سبق ذكره) ، ص ٤١ .

(٢) راجع ذلك على مدى إجماعات "رسالة إلى أهل الثغر "الواحدة والخمسين" .

ولقد إتكأ الأشعري في تأسيس سلطة الإجماع، في المجال الكلامي، على تصوره إجماعاً على ما أبانه النبي من الأدلة، وبما يتبع ذلك من وجوب إختصاص هذا الإجماع بالصحابة دون سواهم. ولعل ذلك يعني أن الأشعري قد راح يتجاوز ذلك الإنشغال، في المجال الفقهي، بإلتماس (النص) المؤسس لسلطة الإجماع إلى تصوره، هو نفسه، يستمد سلطته من كونه، ليس إجماعاً على رأي أو اجتهاد، بل إجماعٌ على "بيان النبي" الذى يلزم تصوره- ككل ما يصدر عنه- من قبيل النص. وبالطبع فإن قوة هذا النص/ البيان- التي تتآتي من أنه ليس صادراً عن إجتهاد النبي ورأيه، بل عن وحي الله وتوقيفه- كان لابد أن تطال الإجماع بدوره؛ وإلى حد ما بدا من أن الأشعري يكاد بالفعل أن يرد "الإجماع" إلى الله. وهكذا فإنه إذا كان قد إرتفع - تماماً كالشافعي قبله - ببيان النبي إلى مقام الوحي من الله، وذلك من حيث "إن ما دل على صدق النبي (ﷺ) بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم ووجود المحدث لهم، قد أوجب صحة أخباره، ودلّ على أن ما آتى من الكتاب والسنة (التى هى بيان النبي) من عند الله معاً"[1]، فإنه قد مضى إلى أن الله "قد جعل ما حفظه من ذلك (البيان) وجمع القلوب عليه، حجة على من تعبَّد بعده - عليه السلام - بشريعته، ودلالة لمن دُعِي إلى قبول ذلك ممن

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ،(سبق ذكره) ص ١٨٣ ، أنظر نفس الارتفاع بالنسبة إلى مقام الوحي من الله في : الإبانة عن أصول الديانة ، (سبق ذكره) ص ١١

لم يشاهد الأخبار"[١]؛ وبما يعني أنه ليس "بيان النبي" فقط هو ما يكون من الله، بل إن حفظ هذا البيان وجَمْعُ القلوب عليه (أو الإجماع) يبدو من الله أيضاً. والملاحظ أن الأشعري قد مضى إلى تقرير ذلك صراحة؛ وأعني حين صار إلى أنه " لما جعل الله أخبار نبيه (ﷺ) طريقاً إلى المعارف بما كلفهم إلى أخر الزمان، حفظ أخباره - عليه السلام - في سائر الأزمنة ومنع من تطرّق الشبه عليها، حتى لا يروم أحد تغيير شيء منها، أو تبديل معنى كلمة قالها (النبي) إلا كشف الله عزوجل سره، وأظهر في الأمة أمره حتى يرد ذلك عليه العربي والعجمي، ومن قد أُهل لحفظ ذلك من حملة علمه - عليه السلام- المبلغين عنه"[٢]. بل إن الأشعري يجاوز إلى حد اعتبار حفظ الله لأخبار نبيه (صلعم) هو تماماً "كحفظه كتابه حتى لا ينطق [لعلها لا يقدر] أحد من أهل الزيغ على تحريك حرف ساكن، أو تسكين حرف متحرك إلا تبادر القراء في رد ذلك عليه مع اختلاف لغاتهم وتباين أوطانهم لما أراده الله عزوجل من صحة الأداء عنه"[٣]. وبالطبع فإن هذا القران بين "الأخبار" و"الكتاب" في الحفظ من الله إنما يهب هذه "الأخبار" قوة "الكتاب" وسلطته التي كان لابد أن تنسرب إلى مفهوم "الإجماع" بدوره؛ وأعني من حيث أصبح - بحسب ما قيل آنفاً -

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ،(سبق ذكره)، ص ١٩٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٣) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، (سبق ذكره) ، ص ١٩٧ .

حجة على من تعبَّد بعد النبي - عليه السلام - بشريعته، ودلالة لمن دُعي إلى قبول ذلك ممن لم يشاهد الأخبار". وإذ الدلالة لمن شاهد الأخبار لم تكن الا "المعجزة" - التي "أزعجت قلوب سائر من أُرسل إليه النبي (ﷺ) على النظر في آياته بخرق عوائدهم له، وحلول ما يعدهم من النقم عند إعراضهم عنه ومخالفتهم له"[1]. فإن ذلك يعني أن دلالة "الإجماع" لمن لم يشاهد تلك الأخبار تقوم مقام دلالة "المعجزة" عند من شاهدها؛ وبما يعني أنه التعالي، هنا، بالإجماع إلى مقام المعجزة. والحق أن هذا التعالي المزدوج؛ أعني بأخبار النبي وبيانه إلى مقام "الكتاب" من حيث حفظ الله لهما (أولاً) ، وبالإجماع إلى مقام المعجزة من حيث كونه دلالة على صدق تلك الأخبار (ثانياً) ، هو ما يؤسس لسلطة كل من البيان والإجماع عند الأشعري على نحو كامل؛ وهي السلطة التي لعل الأشعري قد قصد تسريبها إلى "طريقته" حين بناها متكئاً على هذين المفهومين بالأساس.

ولقد كان لزاماً أن تستمد هذه "الطريقة" سلطة مضاعفة ابتداءً من كونها - بحسب قوله - "طريقة الصحابه" الذين "لا تجد عن أحد منهم خلاف في شيء مما وقف - عليه السلام - جماعتهم عليه، ولا شك في شيء منه، ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج، بل نصوا جميعاً على ذلك، وهم متفقون لا يختلفون في حدثهم، ولا في توحيد المُحدِث لهم وأسمائه وصفاته، لما قد

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ،(سبق ذكره) ص ١٨٩ .

ثلجت به صدروهم، وتبينوا وجه الأدلة التي نبهم - عليه السلام - عليها عند دعائه لهم"[1]. وبالطبع فإن كونها "طريقة الصحابة" إنما يعني أن تُضاف إليها سلتطهم التي ردها الأشعري إلى أنهم "أئمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، وتعبدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبري من كل من ينتقص أحداً منهم "[2]. والحق أن هذه السلطة للصحابة التي بلغ بهاالأشعري حد التعبُّد بتوقيرهم وتعظيمهم لا تتآتى فقط من مجرد ثناء الله والرسول عليهم، بل ومن حيث ما نُقل - عن أبي زرعة - من أن الرسول (ﷺ) حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنما أدى إلينا ذلك كله الصحابة "[3]. وإذن فإنها سلطة الصحابة تقترن بسلطة الكتاب والسنة؛ وعلى النحو الذي سيجعل الأشعري اللاحق؛ أعني الغزالي، يقطع بأن "إجماع الصحابة" هو"أعظم أصول الدين (لأنه هو) الذي يُحكَم به على كتاب الله وعلى السنة المتواترة"[4] ،مكرساً بذلك سلطة لا سبيل إلى

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ،(سبق ذكره) ، ص ١٧٨ .

(٢) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، (سبق ذكره) ، ص ٢٦٠ ، وأنظر كذلك : رسالة إلى أهل الثغر (سبق ذكره) ، "الإجماع الثامن والأربعون" ، ص ٣٠٣ - ٣٠٦ .

(٣) بن حجر الهيتمى : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة ، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف ، (مكتبة القاهرة) ، القاهرة ، ط٢ ، ١٣٨٥ هـ ، ص ٢١١ .

(٤) الغزالي : المستصفى من علم الأصول ، (سبق ذكره)، ص١٥٨ .

منازعتها أبداً. وبالطبع فإن الأشعري، عبر تأسيسه لسلطة هذه الأصول التي أقام طريقته عليها- وأعني بها سلطة البيان يوازي - في حفظه - الكتاب، وسلطة الإجماع يعادل - في دلالته - المعجزة، وسلطة الصحابة كأصل "يُحكم به على كتاب الله والسنة المتواترة" - إنما كان يؤسس لسلطة طريقته التي يبدو أن طبيعة هذه الأصول المؤسِسة لها قد فرضت عليها أن تكون - فيما أدرك هو نفسه - طريقة في الإستدلال بالأخبار. ولعل مركزية "الخبر" في هذه الطريقة، وإلى حد نسبتها إليه، إنما ترتد إلى حقيقة أن هذه الأصول تكاد تتمحور بأسرها حول "الخبر"؛ وأعني من حيث أن "البيان" هو في حقيقته خبر النبي الذي أجمع عليه الصحابة ونصوا عليه إلى من بعدهم من الخَلَف الذين كان لابد أن يقتصر إجتهادهم على طلبه والاحتياط في عدالة الرواة له. ولعل ما يؤكد تصور الأشعري لبيان النبي كخبر هو ما صار إليه من أنه "إذا ثبت بالآيات (المعجزات) صدقه، فقد عُلم صحة ما أُخبر النبي (ﷺ) عنه، وصارت أخباره أدلة على سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله،وصار خبره عليه السلام من ذلك سبيلاً إلى إدراكه (أي الغائب عن الحس)، وطريقاً إلى العلم بحقيقته"[1]. ولعله يلزم التنويه - هنا - بأن الأشعري يكاد يقتفى خطى الشافعي،الذي إذا كان قد قطع بأنه " ليس لأحدٍ أبداً أن

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، (سبق ذكره) ص ١٨٤ .

يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم،وجهة العلم هي الخبر" [١]، فإن الأشعري يؤكد بعده- بالمثل- أنه ليس لأحد أن يقول في "الغائب عن الحس" إلا من جهة الخبر. إذ الحق أنه لا يكتفي بجعل "الخبر" طريقاً إلى العلم بالغائب عن الحس،بل ويقطع بأنه لا سبيل أبداً إلى ذلك العلم سواه؛ ليس فقط "لأن آياته (أي النبي) والأدلة الدالة على صدقه محسوسة مُشاهدة قد أزعجت القلوب،وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه،وتأمل ما استشهد به على صدقه،والمعرفة بأن آياته من قِبَلِ الله تُدرك بيسير الفكر فيها،وأنها لا يصح أن تكون من البشر لوضوح الطرق إلى ذلك" [٢] ، بل - والأهم - لأنه (أي النبي) "لم يَدَعْ لسائر من دعاه إلى توحيد الله حاجة إلى غيره،ولا لزائغ طعناً عليه،ثم مضى محموداً بعد إقامة الحجة،حتى لم يحوج أحداً من أمته إلى البحث عن شيء أغفله هو مما ذكره لهم" [٣]. وهكذا تتأسس مركزية "البيان" - كخبر- لا على مجرد صدقه، بل وعلى إكتماله وتمامه على نحو يلزم معه الإستغناء عما سواه. إذ الحق أن الله (قد) أكمل - بهذا البيان - لجميعهم طرق الدين، وأغناهم عن التطلع لغيرها من البراهين، ودلّ على ذلك بقوله عزوجل :"اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام

---

(١) الشافعي : الرسالة ، (سبق ذكره) ، ص ٢٥ .

(٢) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، (سبق ذكره) ص ١٨٩ .

(٣) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، (سبق ذكره) ص ٢٠٢ .

ديناً"، وليس يجوز أن يخبر الله عزوجل عن إكمال الدين مع الحاجة إلى غير ما أكمل لهم الدين به. وبيّن النبي معنى ذلك في حجة الوداع بقوله: "اللهم هل بلغت ..."، فلو كنا نحتاج مع ما كان منه - عليه السلام - في معرفة ما دعانا إليه، إلى ما رتبه أهل البدع من طرق الإستدلال لما كان مُبلِّغا، إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا، لكان فيما دعا إليه وقوله (بإكمال الدين) بمنزلة اللغو[1]. وإذن فإنه لا مجال البتة لقول مغاير للخبر، بل هو الخبر ولا شيء سواه، وإلا فإنه الإنتقاض للإعتقاد في كمال الدين وتمامه الذي تأكد بالخطاب الإلهي - النبوي. وإذ أضاف الأشعري إلى ذلك "أن طريق الاستدلال بأخبارهم - عليهم السلام - على سائر ما دعينا إلى معرفته مما لا يُدرك بالحواس،أوضح من الاستدلال بالأعراض- حيث الأخبار "أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة، مما إعتمدت عليه الفلاسفة ومن إتبعهم من أهل الأهواء"[2]- فإنما ليقرن "الوضوح" بالصدق والإكتمال ترسيخاً للأولوية المطلقة للبيان، وذلك في مقابل "الكذب والنقص والغموض" يعتور كل ما سواه مما تبلور لاحقاً. والحق أنها نفس فكرة إكتمال المتقدم وأفضليته في مقابل نقص المتأخر ودونيته التي تنتظم الخطاب التاريخي

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ،(سبق ذكره) ، ص ١٩٨-٢٠١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٩٨ .

الأشعري[1]، وعلى نحو يتبدي فيه التجاوب بين كافة العناصر الجزئية المكونة للخطاب الأشعري بأسره.

لكنه يبدو أن كل ما كرسه الأشعري للبيان من صفات الصدق والإكتمال والوضوح، لم يكن ليكفي في جعله حجة بذاته، بل إن حجتيه قد ظلت تأتيه من خارجه، وأعنى من أن ثمة من "قد ثلجت صدورهم به، وامتنعوا عن إستئناف الأدلة فيه، وبلّغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك، وإتفقوا (أي أجمعوا) عليه إلى من بعدهم"[2]. وهنا فإنه إذا كانت حجية البيان عند هؤلاء الذين "ثلجت صدورهم به" إنما ترتبط - في الجوهر - "بما شاهدوه من آيات الدلالة على صدقه"[3]، فإن "إجماعهم" سيصبح، هو نفسه، "حجة على من تعبَّد بشريعة النبي بعده، ودلالة لمن دُعى إلى قبول ذلك ممن لم يشاهد الأخبار"[4]. وإذن فإنه البيان تثبت حجته، حال وجود النبي، بالمعجزة، بينما تثبت بعده بالإجماع؛ وبما يعني أنه رغم كل ما أضافه إليه الأشعري يبقى قاصراً عن أن يقوم حجة بذاته، بل أنه يستفيد حجتيه من خارجه؛ وأعني من "المعجزة" ثم

---

(١) أنظر على مبروك : عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد ، (سبق ذكره).

(٢) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، (سبق ذكره) ١٨١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٨١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٩٨

من "الإجماع" الذي يقوم مقامها[١] . وبالطبع فإنه إذا "كان عذر الصحابة فيما دُعوا إليه من ذلك، مقطوعاً بما نبههم عليه النبي (ﷺ) من الدلالة على ذلك، وما شاهدوه من آيات الدلالة على صدقه، فإن عذر سائر من تأخر عنه (أي النبي) مقطوع بنقلهم (أي الصحابة) ذلك (الذي أجمعوا عليه) إليهم، ونقل أهل كل زمان حجة على من بعدهم، ومن غير أن يُحتاج - أرشدكم الله - في المعرفة لسائر ما دُعينا إلى اعتقاده إلى إستئناف أدلة غير الأدلة التي نبّه النبي (ﷺ) عليها، ودعا سائر أمته إلى تأملها"[٢]. وهنا فإنه إذا كان عذر الصحابة قد انقطع بالمعجزة، وانقطع عذر من تأخر عنهم بالنقل عنهم، فإنه لم يكن أمام هؤلاء الخلف المتأخر إلا "الإجتهاد في طلب أخبار النبي (ﷺ) والإحتياط في عدالة الرواة لها، وكان ذلك واجباً عندهم، ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين"[٣]. وإذن فإنه اليقين يُستفاد من الاجتهاد في طلب الأخبار، أو" النقل" ، وليس أبداً من "العقل" هو أخر ما تنتهي إليه طريقة الأشعري .

---

(١) والحق أن هذا التصور للبيان لا تتعين حجتيه من ذاته ، بل من خارجه ، إنما يدشن لما سيستقر عميقاً في الخطاب الأشعري من إستحالة أن يتعين شيء - أي شيء - أو يتقوم بذاته ، بل هو التعين يأتيه من خارجه ، والقيمة تنضاف إليه من مصدر يفارقه ؛ وهو النوع من التعين الذي يحدد بحسم بنية الأنطولوجيا ودور العقل وطبيعة الأخلاق داخل هذا الخطاب .أنظر : على مبروك: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ، (دار التنوير) ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٣ ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(٢) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، (سبق ذكره) ١٨١ - ١٨٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

ولقد كانت هذه الطريقة في الإستدلال بالأخبار؛ والتي تنبني بأسرها على تأسيس حجية البيان أو الأخبار على المعجزة (من الله) والإجماع (من الصحابة) والنقل (من الخلف)، هي - على قول الأشعري - ما أخلد إليه السلف ومن اتبعهم من الخلف، "فأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن إتبعهم من القدرية وأهل البدع من الاستدلال (بالأعراض) على ما كُلفوا معرفته، لإستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الإستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم"[1]. ولعل هذا الذى إنتهى إليه الأشعري من رد الإستدلال بالأعراض إلى دفع الرسل وإنكارهم، إنما يتجاوز مجرد السعي إلى تفضيل طريقة في الإستدلال على أخرى، إلى ما يبدو وكأنها "ضغوط السيكولوجيا" وهي تمارس إشتغالها تعالياً بطريقته - عبر تأسيسها على البيان يوازي - في حفظه - القرآن ، والإجماع يعادل - في دلالته - المعجزة، والصحابة يُحكَم بهم على الكتاب والسنة - إلى مقام "التعبد والتقديس"،وتنزّلاً بطريقة الخصم (المراد قتله) - عبر ردها إلى دفع الرسل وإنكارهم - إلى حضيض "الإنحطاط والتدنيس"؛ وبما يعني أن "ضغوط السيكولوجيا" تبقى حاضرة بقوة في بناء طريقته .

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ،(سبق ذكره)، ص ١٩١ .

من ضغوط "السيكولوجيا" إلى ضغوط "الإبستمولوجيا" :

لعل قـراءة لما كتبـه الأشعـري على الطريقـة التي بناها؛ أعني "طريقة الاستدلال بالأخبار"، تكشف عن أن ضغوط السيكولوجيا كانت أعـجز من أن تئول إلى الإقـصاء الكامل لطريقة الاسـتدلال بالأعـراض؛ التي لم يسـتطْع الأشـعـري - رغم إنحطاطه بهـا إلى حـضـيض "الـتـدنيـس" - أن يتـحـرر منهـا تمامـاً. إذ الحق أن للإبستـمولوجيا، بدورها، ضـغوطها التي بدا أن السيكولوجـيا لم تفلح إلا في تحـيـيدهـا، وعلى نحو جـزئي فـقط،وكـان ذلك عند الأشعري تحديداً. وأما عند اتباعه فإن الأمر قد تجاوز "التحييد" إلى إستعادة طريقة الإستدلال بالأعراض كاملة.

فقد ظـلـت أصداء هذه الطريقة الآثمة المُزاحـة تتردد في بعض أنحاء البناء العقائدي للأشعري، وفي سياق إثباته للصفات الإلهية بالذات؛ والذي إضـطـر فـيـه إلـى توظيف آليـة "رد الأصـول إلى الحوادث" أو "الإستدلال على الأمر الغائب عن حواسنا (الذى هو الأصل بـالمعنى الـعـقـائدى) بـالمُشـاهـد (الذى هو الحـادث بالطبع)"،وهى التي تمـثل جوهر "طريقـة الإسـتدلال بالأعـراض". والملاحظ أن هذا التـوظيف لآلية "الاسـتدلال بالأعـراض" قد راح يتـصادم، بوضـوح، مع ما يسـعى الأشـعري إلى تثبيتـه مسـتـدلاً بالأخـبـار. يؤكـد ذلك أنه إذ أنطلق إلى إثبـات الصـفـات من "الأخبـار" أو "مما أجمـعوا عليه (مـن) أن صفتـه عزوجل لا تشـبه

صفات المحدثين"[1] ، فإنه لم يجد سبيلاً - للمفارقة - لإثبات هذا "الإجماع" إلا عبر التشبيه بصفات المحدثين . يقول الأشعري: "وإستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن له عزوجل هذه الصفات لم يكن موصوفاً بشيء منها في الحقيقة، (من قبل) أن من ليس له حياة لا يكون حياً، ومن لم يكن له علم لا يكون عالماً في الحقيقة، ومن لم يكن له فعل، لم يكن فاعلاً في الحقيقة، ومن لم يكن له إحسان لم يكن محسناً ومن لم يكن له كلام لم يكن متكلماً في الحقيقة، ومن لم يكن له إرادة لم يكن في الحقيقة مريداً، وأن من وُصف بشيء من ذلك مع عدم (وجود) الصفات التي توجب هذه الأوصاف له لا يكون مستحقاً لذلك في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً أو كذباً ... ، فإذا كان الله عزوجل موصوفاً بجميع هذه الأوصاف في صفة الحقيقة وجب إثبات الصفات التي أوجبت هذه الأوصاف له في الحقيقة، وإلا كان وصفه بذلك مجازاً، وتبيين هذا أن وصف الإنسان بأنه مريد وسارق وظالم مشتق من الإرادة والسرقة والظلم، فإذا وُصف بذلك من ليس له هذه الصفات في الحقيقة كان وصفه بذلك تلقيباً (ومجازاً)"[2]. وهكذا فإن الإثبات في ما "لا نرى أو الغائب (وهو الأصل)" مردود بالكلية إلى الإثبات في ما " نرى في الشاهد (وهو الحادث)" أو أنه- بعبارة أخرى- تبيين "وصف الله" من خلال "وصف الإنسان".

---

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ، (سبق ذكره) . ص٢١٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

وبصـرف النظر عن أن ذلك هو بعـينه ما كـان قـد صار إليـه المعتزلة[1]؛ الذين أراد الأشعري بطريقتـه في "الاستدلال بالإخبار" الإنتقـام منهم "عقيـدة وطريقة" معـاً، فإن المفارقـة هنا تتآتي من أنه يبدو وكـأن ما أثبتـه "الإجماع" من عـدم المشابهة في الصـفات بين الله والحـوادث، لم يثبت إلا عـبر توظيف آليـة تفتـرض المشابـهة؛ وأعنى من حـيث تـنبني على رد الغـائب إلى الـشـاهد. ولعل هذه المفـارقة تمثل أولى تجليـات المأزق الذي سوف تنتـهي إليه "طريـقة الإستـدلال بالأعراض" حين جـرى توظيفـها كاملة بواسـطة أتباع الأشـعري للإستـدلال بهـا على المضـمون العـقائدي الذي سـعى الأشعـرى- قبـلاً- إلى ترسيـخه مـستنداً إلى الأخبـار؛ والذي هو مغـاير بالكليـة للمضـمـون العقـائدي المعتـزلي الذي تبلورت هذه الطريقة للاستدلال عليه أصلاً. فإذ تبلورت هذه الطريقة،في المجال الكلامي،ضمن سياق الخطاب العقـائدي للمعتزلة الذي يكاد ينبني بأسره بحـسب العقل،فإنـها - وابتداء من التـجاوب بين مضـمون

---

(١) "أمـا الذي يدل على أن صحـة الفعـل المحكم دلالة كونه (أي الله) عـالماً ، فهـو أنا وجدنا في الشـاهد قادرين : أحدهمـا قد صح منه الفعـل المحكم كالكاتب ، والآخر تعذر عليه كـالأمي . فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليـه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر الاصفة ترجع إلى الجـملة وهي كونه عالماً ...، فصح بهذا أن صـحة الفعل المحكم دلالة كـونه عالماً في الشـاهد ، وإذا ثبت ذلك في الشـاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب ، لأن طرق الأدلة لا تختلف غائبـاً وشاهداً" . أنظر : القاضى عبدالجبار : شـرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبدالكريم العثـمان (مكتبة وهبة) القاهرة ط٢، ١٩٩٨، ص ١٥٧ .

الخطاب وآداته - قد استفادت منه طابعها العقلي الغالب؛ والذي كان لابد أن يلازمها - بالطبع - حين استدعاها أتباع الأشعري للاستدلال بها على مضمون عقائدي يجاوز - ابتداءً من انبنائه على مجرد الخبر - العقل أو حتى يضاده . والمهم أنه قد انبثق من هذا الانفصام الذي كرسه أتباع الأشعري بين مضمون الخطاب وآداته،ذلك الانفصام الذي لا يزال يشقى به الخطاب العربي للآن بين مضمونه وآداته كذلك. وليس من شك في أن هذا الإنفصام قد ظل- بالأولى- ملازماً للأشعرية على مدى تاريخها؛ وإلى حد أن حاملي لواءها المعاصرين قد راحوا يلتمسون في النظرية العلمية المعاصرة تأسيساً لمنظومتهم العقائدية،غير مدركين أن هذه النظرية المعاصرة لا تعرف أبداً مبدأ اليقين الذي تتأسس عليه عقيدتهم؛ بل إنها تنبني على القابلية للتكذيب وإمكان الخطأ . لكنه الانفصام الذي يجعل البرهنة بالفيزياء الذرية المعاصرة وما بعدها،على ما ينتمي إلى ما قبل العلم- أوحتى ما يجاوزه - أمراً مقبولاً وممكناً. والغريب أن سيروره هذا الانفصام قد بدأت مع الباقلاني، و من توظيفه للفيزياء الذرية أيضاً بالذات (ولكن مع الأخذ بعين الإعتبار أنها كانت الفيزياء الذرية الفلسفية الكلاسيكية التي كانت الأرقى بمعيار العصر) لتبرير عقيدة الأشعري بكل ما تنطوي عليه من المجاوزة للعقل، بل والتضادِ معه أحياناً.

إذ بدا أن ضغوط الابستمولوجيا،أو أغراض الحجاج والمدافعة بتعبير ابن خلدون،هي ما يقف وراء لجوء أتباع الأشعري إلى

تدعيم "استدلاله بالأخبار" بطريقة الاستدلال بالأعراض العقلية،وذلك من حيث أن "الأئمة من أهل السنة إنما احتاجوا إلى الأدلة العقلية حين دافعوا (الملحدة والمبتدعة) ونصروا (مذهبهم في مواجهة بدعتهم طبعاً) "[١]، فإن ذلك ما يبدو أنه لم يحدث قبل الباقلاني الذي " تصدَّر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار،وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء،وأن العرض لا يقوم بالعرض،وأنه لايبقى زمانين،وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم [٢]. وفقط يحتاج هذا النص إلى إضافة أن "الباقلاني" لم يكن هو الواضع لهذه المقدمات العقلية بإطلاق،بل هو الواضع لها في المذهب الأشعري؛ أو الناقل لها إليه بالأحرى . فقد استقرت هذه المقدمات،وجرى تداولها على نحو واسع في علم الكلام المعتزلي،وبدليل إلمام "الأشعري" العميق بها؛ والذي ينعكس في سعيه إلى إقصائها خارج المجال الكلامي كلياً بتأثير ضغوط السيكولوجيا. فإذ مضى الأشعري إلى "أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها،ويدق الكلام عليها ،فمنها ما يُحتاج إليه في الاستدلال على وجودها والمعرفة بفساد شُبه المنكرين لها،والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها ،ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، (سبق ذكره) جـ٣، ص١٠٨٣ .

(٢) المصدر السابق ،جـ٣،ص ١٠٨٠ - ١٠٨١ .

تبقى ،والمعرفة باختلاف أجناسها ،وأنه لا يصح انتقالها من مجالها، والمعرفة بأن ما لا ينفك عنها فحكمه في الحدث حكمها ، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة،وما يفسد به شُبه المخالفين في جميع ذلك حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها" (١)، فإنه لم يكشف فقط عن دارية عميقة بتلك المقدمات التي قيل أن الباقلاني هو واضعها،بل وعن كونها تبلور طريقة الاستدلال المعتمدة عند مخالفيه؛ الذين هم المعتزلة.

ولعل تبيّن المصائر التي آلت إليها هذه المقدمات العقلية ضمن المجال الكلامي الأشعري الذي نُقلت إليه ،إنما يرتبط - جوهرياً - بتلك المخالفة التي أكد عليها الأشعري بين كلا المجالين الأشعري والمعتزلي. فقد آلت هذه المقدمات العقلية،ضمن المجال الأشعري إلى ما بدا وكأنه الإهدار الكامل للعقل؛ وأعني من حيث جرى توظيفها،لا في إثبات مجرد حدوث العالم،بل - والأهم - في إثبات دوام حدوثه،أو استمرار خلقه،عبر تجديد خلق الأعراض التي لا تبقى أبداً لزمانين. وهكذا فإن العالم لا يستمر في الوجود من خلال قانون ذاتي ينتظم حركته وعلاقات ظواهره،ولو مع تصورهذا القانون تجلياً لحكمة الله وعلمه،بل من خلال التدخل المباشرلله في العالم فى كل لحظة،ومن غير وساطة لأى قانون أو

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ،(سبق ذكره) ص ١٨٦ - ١٨٧ .

قاعدة،تجديداً للأعراض التي لا تتعلق - صدوراً وتخصيصاً - بشيء خارج مطلق إرادته. وإذ يقضي العقل الصريح - حسب الشهر ستانى - بأن ما يخص كل واحد من أجزاء العالم،واجب أن يخص مجموع العالم بأسره ضرورة،فإن ذلك يعني ضرورة تصور العالم بأسره يتعلق حضوره بمطلق الإرادة،وبما يحيل إلى خلوه التام من أي قانون ينتظم وجوده وظواهره. حيث القانون يحيل إلى افتراض "ضرورة" من نوع ما، وهو مالا يمكن للأشاعرة أن يقبلوا به أبداً لأنه يغل مطلق الإرادة التي تقتضي " تطرق وجوه الجائزات إلى العالم بأسره"[1]. ومن هنا تصورهم أن الإمكان؛ الذي تتلاشى معه امكانية تصور العالم ينطوي على أي ضرورة،"واجب" للعالم ضرورة"[2]. وتبعاً لذلك،فإن كل مافي العالم إنما يقبل الفوات والخرق؛ وأعني من حيث لا ضرورة لشيء بل هو "الإمكان" لا تتأثر سطوته بالتحقق الوجودي للظواهر في العالم على نحو ما؛ حيث يظل "الإمكان" لتحققها على نحو آخر قائماً أبداً. وإذن فإنه الإهدار الكامل للضرورة الذي كان لا بد أن يئول إلى إهدار "العقل"؛ لأن "الضرورة" تعني "قانوناً" يتفرع عنه الاقرار "بعقل" يقدر على اكتشافه،حتى ولو كان هو قانون "اللا تعين" أو اللا ضرورة. ومن هنا مفارقة الضرورة التي تبدو لازمة للتفكير حتى في اللا ضرورة.

---

(١) الشهر ستانى : نهاية الأقدام في علم الكلام ، نشرة : جيوم (مكتبة الثقافة الدينية) ، القاهرة دون تاريخ ، ص ١٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣ .

والحق أن هذا الإهدار للضرورة هو ما يقف وراء احتفاء الأحفاد المعاصرين للأشعري،بأسلافهم الغابرين،وإلى حد اعتبارهم "رواداً ممتازين للعلم الحديث"[(١)]، ابتداءً من تراجع الدور المهيمن لمبدأ الضرورة في إطار فيزياء الطاقة والموجة (أو الميكروفيزياء) المعاصرة،عما كان عليه في إطار فيزياء الكتلة النيوتونية (أو الماكروفيزياء). لكنه يلزم التنويه بأن الأمر لا يتعلق -ضمن هذا السياق العلمي- بإهدار الضرورة،بقدر ما يتعلق بتحديد المجال الذي تكون فاعلة فيه،وذلك الذي لاتظهر فيه فعاليتها كاملة. وبالطبع فان ذلك لا يعني أن الواحد من المجالين يمكن أن يلغي الآخر بحقائقه وقوانينه،بقدر ما هو التباين بين مجالين يظلان ينتميان إلى حقل العلم معاً،وذلك رغم احتفاظ كل واحد منهما بمنظومة قوانينه ومفاهيمه التي تنتظم ما يقع ضمن نطاقه. وتبعاً لذلك فإنه لا يصح القول بأن فيزياء الطاقة (أو الميكزفيزياء) قد طردت فيزياء الكتلة (أو الماكروفيزياء)،بكل ما تنطوي عليه من قوانين تشتغل ضمن نطاقها كالضرورة وغيرها، إلى خارج حقل العلم،بل إن هذه الفيزياء (أعنى فيزياء الكتلة) تبقى جزءاً من العلم- وليس مجرد تاريخه- وتظل قوانينها فاعلة وغير قابلة للإلغاء. ولعله يمكن فقط القول بأنها قد تقبل التعليق والارجاء؛ وأعنى خارج المجال الذي تعمل فيه بالطبع. بل إنه

---

(١) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام (دار المعارف بمصر) القاهرة ط ٤، ١٩٧٨، ص ١٢٧ .

وحتى حين بدا أن تغييراً قد طال هذه القوانين داخل مجال إشتغالها نفسه، فإنه كان من الصغر بحيث لم يكن ذا أهمية عملية؛ وإلى حد يمكن معه إهماله [1]. ومن هنا فإنه ليس لأحد الإدعاء بأن الأشاعرة كانوا- بإهدارهم للضرورة - رواداً للعلم الحديث، لأن كل ما جرى للضرورة، في سياق هذا العلم، هو تحديد مجال إشتغالها، وليس أبداً طردها أو إهدارها. فالأمر يتعلق بتطور فى موضوعة البحث من اللامتناهى فى الكبر إلى اللامتناهى فى الصغر على نحو إستلزم مفاهيم وفروض إجرائية لاتقبل الإشتغال ضمن حدود اللامتناهى فى الكبر،تماماً بمثل ما إن قوانين هذا الأخير لا تقبل الإشتغال ضمن حدود اللامتناهى فى الصغر.

ومن جهة أخرى، فإنه إذا كانت النظرية العلمية المعاصرة قد إتسعت لإستيعاب فروض شبه متيافيزيقية بقصد تفسير دينامية العناصر المتناهية الصغر التي لا تخضع لمبادئ الماكروفيزياء، فإن أحداً لا يمكن أن ينازع في أن ثمة فارقاً جوهرياً بين الانطلاق من تصور المبدأ المتيافيزيقي الأول (الله) على نحو ما(من أنحاء التصور)، إلى تصور الطبيعة قابلة للخرق والفوات، وبين ظواهر فيزيائية يقتضي تفسيرها إفتراض فروض إجرائية،أو حتى ميتافيزيقية،معينة. ثم إن هذه الفروض ليست نهائية أبداً، بل إنها ترتبط بالتطور الراهن للعلم ووسائله، وبما يئول إلى إمكان تجاوزها

---

(١) يمني الخولي: العلم والإغتراب والحرية (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ١٩٨٧، ص٤٠٣ .

الذي يُستفاد أيضاً من حقيقة أن النظرية العلمية المعاصرة تنبني على إمكانية التكذيب والقابلية للخطأ. وهكذا، فحتى إذا أمكن التجاوز عن الفارق الجوهري بين "الممارسة العلمية المعاصرة" في إتساعها للمتيافيزيقي تفسيراً لبعض الظواهر الفيزيائية، وبين "الممارسة الأشعرية" في بنائها الأنطولوجي للفيزيقي بحسب تصور ما للمتيافزيقي- وبما يعني أنها الحركة من (الفيزيقي) إلى (المتيافزيقي) "علمياً"، فيما هي الحركة من (المتيافزيقي) إلى (الفيزيقي) أشعرياً- فإن المفارقة تبقى زاعقة مع ذلك؛ أعني مفارقة السعي الأشعري إلى تأسيس "اليقين"على ما ينبني على إمكانية التكذيب والقابلية للخطأ. وإذ تعكس هذه المفارقة إنفصالاً عميقاً بين "اليقين المراد تثبيته" من جهة، وبين "النظرية العلمية" المراد تثبيته عليها - والتي لا تقبل الثبات بطبيعتها - من جهة أخرى، فإنها تردد بذلك أصداء الإنفصام القديم الذي عرفته الأشعرية حين سعى أتباع الأشعري لإستدعاء "العقلي" للإستدلال به على "الخبري" الذي يجاوز بمضمونه العقل أو حتى يضاده. وإذا كان هذا الإنفصام هو ما يؤسس - في العمق - لأزمة الخطاب العربي الحديث الذي لم يزل يتخبط شقياً بين ضروب من الثنائيات عاجزاً عن أن يدرك وحدته في تخبطه البائس بين أطرافها المتضادة، فإن مثالاً لما يئول إليه هذا الإنفصام في الواقع يتبدى في ما يشهده المجال السياسي العربي الراهن، من أشكال "ديمقراطية" يتم

إستعارتها كهياكل وقوالب فارغة، لتعمل كقناع لممارسة استبدادية راسخة تضرب بجذورها في عصر ما قبل الدولة الحديثة.(١)

والحق أنه، وحتى مع صرف النظر عما آلت إليه هذه الممارسة الأشعرية من الإنفصام الكامن في بنية الخطاب والسياسة السائدين في العالم العربي الآن، فإنه يلزم الوعي بما آلت إليه، على صعيد الخطاب الأشعري نفسه، من ضروب التناقض والمحُال التي لم يقدر الخطاب على الفكاك منها أبداً. ولقد كان المعتزلة هم الأقدار - بالطبع - على الإمساك بكل ضروب التناقض والمحُالات العقلية التي إنتهى الأشاعرة إليها. ومن هنا ما تحتشد به نصوص القاضي عبد الجبار (الذى كان للمفارقة أشعرياً، ثم تحول إلى الإعتزال، تحت وطأة الضغوط الإبستيمولوجية الناشئة عن تمزقه كأشعرى بين آداة "عقلية" فُرِضَ عليه أن يفكر بها، وبين مضمون "لاعقلى" يجرى السعى لإثباته بهذه الأداة) من إلزامات إضطر معها الأشاعرة إلى القبول بمحالات بلغت حد تجويز الكذب على الله. فإذ إنتهى المعتزلة إلى إلزام الأشاعرة القول بأن الله يفعل

---

(١) وهكذا فإنه وبمثل ما يمكن للأشاعرة قبول العقل كمجرد آداة أو قشرة خارجية للمضمون ، ولكن من دون أن يدخل في تركيب هذا المضمون أو يؤثر فيه ؛ وبما يعني أنه العقل في أكثر أشكاله خواءاً وصورية ، فإن فيالق المستبدين العرب مستعدون ، بدورهم ، للقبول بالديمقراطية ، ولكن كمجرد زخرف يخفي عورتهم ، ومن دون أن يكون له أي تأثير فيما يقوم وراءه من الإستبداد الفظ إلا تجميله .

القبيح- وذلك ابتداء مما صاروا (أي الأشاعرة) إليه من أن الله "هو المالك في خلقه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا. ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً ....، فهو المالك المطلق؛ فلا يُتصور منه ظلم، ولا يُنسب إليه جور"[١]، وهو ما يعني بحسب طريقة المعتزلة في الإستدلال - والتي لابد أن يخضع لها المجال الأشعري بعد إستعارتها للإشتغال داخله- نسبة القبح إلى الله، لأنه "أليس أحدنا قد يفعل في ملكه ما يقبح بأن يقتل عبده ويضربه لا لذنب؟ فيجب لو فعل (الله) تعالى تعذيب الأطفال أن يكون قبيحاً وظلماً"[٢]. وبحسب القاضي عبدالجبار فإن مشايخ المعتزلة قد "أوردوا وجوهاً من الإلزام على القول بأنه تعالى يفعل القبيح، بلغت حد تجويز الكذب على الله تعالى، فكان منهم (أي الآشاعرة) من جوّزه (بالفعل).. وهو العطوى من أصحاب الأشعري، ولقد مر على القياس واحتج عليهم بأن قال : ألستم قد جوزتم على الله تعالى الظلم والقبائح، فكيف لا يجوز عليه الكذب، وليس الكذب بأعظم من الظلم وغيره من القبائح"[٣]. ولعل أهم ما ينبغي ملاحظته أن الأشاعرة كانوا

---

(١) الشهر ستاني : الملل والنحل ، تحقيق عبدالعزيز الوكيل ،(دار الفكر للطباعة والنشر) بيروت ، دون تاريخ ، جـ١ ، ص١٠١ .

(٢) القاضي عبدالجبار : معالم أصول الدين ، ضمن : محمد عماره : رسائل العدل والتوحيد ، جـ١ ، (سبق ذكره) ، ص ٢٣٧ .

(٣) القاضي عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة ، (سبق ذكره) ، ص ٣١٦ ، ٣٨١.

مضطرين حتماً لقبول هذا الإلزام بسبب إستعارتهم لطريقة "الإستدلال بالأعراض" أو رد الأصول إلى الحوادث بتعبير الأشعرى للإستدلال على مضمون يصعب الإستدلال عليه بغير "الأخبار". ولو جاز إفتراض أنهم لم يستعيروا هذه الطريقة للتفكير بها، لما كانوا قد إضطروا إلى قبول هذا الإلزام أبداً، ولكانوا قد ردوا على المعتزلة بأن هذا الإلزام إنما يصح على أصلكم في رد الأصول (أو الغائب) إلى الحوادث (أو الشاهد)، وأما على أصلنا في الإستدلال بالأخبار، فانه ليس للعقل مدخل في الأمر، بل هو الخبر ولا شيء سواه. وهكذا فإن الإلزام قد صح وإضطر الأشاعرة لقبوله، لإشتغال العقل عندهم على نحو صوري محض، وفي انفصال كامل عن "المضمون" المراد اثباته.

فإذ يبدوالإلزام مجرد هامش على قضية العدل، فإنه وفيما يتسق المضمون الأشعري للعدل الذي هو "أن الله تعالى عدل في أفعاله، بمعنى أنه متصرف في مُلكه وملكه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد"[1]، مع طريقة الإستدلال بالأخبار، فإنه يتعارض كلياً مع ما تستلزمه طريقة الإستدلال بالأعراض، أو ردالأصول (الغائب) على الحوادث (الشاهد)، من تصور "العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة"[2]؛ وبما

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ١ (سبق ذكره) ، ص ٤٢

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ١ (سبق ذكره)، نفس الصفحة .

يعنيه ذلك من أن تصور العدل فى (الشاهد) هو الأصل فى تصوره فى (الغائب). وبالطبع فإن المأزق يتآتى من إستعارة هذه الطريقة؛ التي تستلزم تصوراً للعدل مغايراً بالكلية لتصوره الأشعري، للإشتعال ضمن إطار التصور الأشعري الذي يتعذر الإشتغال عليه إلا بالخبر، لأنه "لا يجب عليه شيء من قضية العقل"[١] وإذا كان هذا التصور الأشعري للعدل يتبلور في المطلق؛ وأعني من غير وساطة الحضور الإنساني، قد آل إلى أن "حُكم الآلام – وهي مما يستقبحه العقلاء بتأكيد الشهرستاني الأشعري – هو الحُسن على مذهب الأشعري سواء وقعت ابتداءً أو وقعت جزاءً من غير تقدير سبق إستحقاق عليها، ولا تقدير جلب نفع، ولا دفع ضرر أعظم منها، بل المالك متصرف في ملكه كما شاء سواء كان المملوك برياً(بريئاً) أو لم يكن برياً"[٢]– وهو ما يتعارض كلياً مع يئول إليه التصور المعتزلي للعدل، الذي يتأسس على طريقة الإستدلال بالأعراض من أن " الآلام مما يأباه العقل، وإذا إضطر إليه رام الخلاص منه، فدل ذلك على قبحه (أى الآلام)"[٣]– فإن الأشاعرة قد اضطروا أيضاً إلى قبول هذا الذي إنتهى إليه المعتزلة بحسب طريقتهم، حتى لقد أقروا "ونحن لا

---

(١) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٢) الشهر ستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ،(سبق ذكره) ، ص ٤١٠ .

(٣) المصدر السابق ، ٤١١ .

نناز عـهم في أن الآلام ضرر وتآباه النفـوس وتنفر منه الطـباع"[1].
ورغم انهم كانوا يحاولون التغطيـة على هذا الاقرار من جانبهم بما انتـهى المعـتـزلة؛ حين صـاروا الى ان كـثـيرا من الالام مما ترضـاه النفوس، وترغب إليه الطبـاع إذا كان ترجو فيهـا صلاحاً هو أولى بالرعاية مثل الحجامة والصبر على شرب الدواء رجاء للشفاء "[2]، فـانهم قد إضـطروا - حين ادركوا ان ذلك لا يمـكن ان يزحزح مـا انتهى اليـة المعتزلة من قـبح الآلام فى ذاتها - إلى الإليـتاذ بما يقطع طريق السؤال من ان الـمالك المتصرف فى ملكه له التصرف مطلقا كما شاء يفـعل ما يشاء ويحكم ما يريد"[3]؛ وبما يعنى انهم حين لا يجدون مخرجاً من المآزق،يلوذون بالمطلق طلباً للخلاص.

والحق أن هذا التفكير بالمطلق،هو ما كان لابد أن يفرض ضرباً من الحضور الصوري للعقل؛ وعلى نحـو يكون معه غير مرتبط بما يدخل في تركيبـه من قوانين العالمين الإنساني والطبـيعي،بل منفكاً تماماً عـن الارتباط بأي شيء خـارج إطار بنيتـه الصورية المحـضة. ولسـوء الحظ فإن هذا الـنوع من العقل الـذي لا يتحـدد بأي شيء خـارجه،كـان هو العقل الذي يـفكر به الأشاعـرة. إذ في حين ألح المعتـزلة على ربط العـقل - حتى عندمـا يكون الله موضـوعاً له -

---

(١) الشهر ستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ،(سبق ذكره) ، نفس الصفحة .

(٢) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

بحدود ماأسموه "بالحكمة الموجبة" : التي تتسع عندهم لقوانين العالمين الإنساني والطبيعي،فإن الأشاعرة- في المقابل- قد أصروا على ضرورة فك أي ارتباط للعقل - عند اشتغاله على الله بالذات - بحدود هذه الحكمة لأنها تؤثر في تصوره "المطلق" ؛ وذلك من حيث توجب (هذه الحكمة) تصوره (أي الله) بحسب ما تتسع له قوانين العالمين الإنساني والطبيعي فتتحدد بها "إطلاقيته" التي أرادها الأشاعرة منفلتة من أي تحديد.

وبالطبع فإن مثل هذا العقل المنفك عن قوانين الحكمة كان لابد أن يئول بالأشاعرة إلى كل ما صادفوه والتزموه من ضروب التناقض والمحال. إذ العقل حين ينفلت من قوانين عالمه لا يعرف إلا التخبط في فوضى التناقض. والغريب أن ذلك هو ما بدا وكأن الشهرستانى قد أدركه حين مضى إلى أن "كل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبه،فإنما يقتضي نقيضه من وجه آخر" [١] (غير وجه هذه الحكمة بالطبع). وإذن فإنه الإدراك لحقيقة أن العقل حال انفكاكه عن قوانين الحكمة،التي هي قوانين العالم،إنما يئول إلى نقيض ما تقتضيه هذه الحمكة بقوانينها؛ وبما يعني أنه يصبح - كالعقل الكانطى خارج حدود التجربة - مجرد فضاء للفوضى والتناقض.

وهكذا يلوح ،في النهاية ،أن المأزق الأشعري قد تآتى من

---

(١) الشهر ستاني : الملل والنحل ، جـ ١ (سبق ذكره) ، ص ١٠٢

استعارة المقدمات العقلية للمعتزلة،التي تتبلور منها "طريقة الاستدلال بالأعراض"،للاستدلال بها على مضمون "مطلق"،لا يتحدد - كالحال عند المعتزلة - بجهة الحكمة التي تتسع لقوانين الإنساني والطبيعي. وبعبارة أخرى،فإنه إذا كانت طريقة الاستدلال بالأعراض إنما تنبنى على رؤيا مضمرة في ضرورة إعتبار الإنساني والطبيعي عند النظر في الإلهي،وأنها بذلك ليست مجرد آداة يمكن فصلها عن هذه "الرؤيا" التي تتماهى معها،فإن الأشاعرة قد صاروا،لا إلى مجرد السعي إلى فصلها عن تلك "الرؤيا"،بل وسعوا إلى توظيفها للإستدلال على "رؤيا" نقيضة تتلخص،لافي مجرد عدم إعتبار الإنساني والطبيعي،بل وإهدارهما كلياً،عند النظر في الإلهي. ومن هنا المأزق الذي لاتزال الثقافة الأشعرية السائدة تعيد للآن إنتاجه، وذلك عبر فصل مفاهيم الفيزياء الذرية المعاصرة عن الرؤيا الكامنة خلفها؛ والتي تنبني جوهرياً على مبدأ القابلية للتكذيب وإمكان الخطأ ،لكي يبرهنوا بها - للمفارقة- على يقينهم المطلق الراسخ الذي لا يتزعزع.

ومن المفارقات أنه إذا كانت طريقة الإستدلال بالأعراض قد تآدت بالأشاعرة إلى هذا المصير الذي لم يكن إلا القبول بالتناقض،أو قبول دعوى الخصم المعتزلى،فإن المصير التي تآدت إليه بهم "طريقة الإستدلال بالأخبار" - التي دشن الأشعري الإشتغال بها في المجال الكلامي،وتابعه تلاميذه في التفكير بها رغم استعارتهم للإستدلال بالأعراض من المعتزلة - لم يكن أقل

بؤساً أبداً؛ وأعني من حيث تآدت بهم هذه الطريقة بدورها إلى ما يكاد أن يكون ترجيعاً كاملاً للمنطق الموجه،في العمق،للمنظومة الشيعية،وبالذات فيما يتعلق بالإمامة التي تمثل مركز هذه المنظومة ومحيطها. لكنه وإذا كان المأزق فيما يتعلق بطريقة الإستدلال بالأعراض، قد تآتى من إشتغالها عند الأشاعرة في انفصال كامل عن المضمون الذى أعطاه لها المعتزلة كما سبق البيان،فإن المأزق مع طريقة الإستدلال بالأخبار قد تآتى،في المقابل،من أنها كان لابد أن تنتج مضمونها الذي يتمحور حول "الخبر/ النص"؛ الأمر الذي تآدى بالأشاعرة أو كاد إلى تخوم البناء الشيعي للإمامة، وهو ما يحتاج إلى مزيد بيان.

وهنا يُشار إلى أنه إذا كانت القراءة قد كشفت، بوضوح كاف، عن الإشتغال الكثيف لآلية الإعلاء، بما تعنيه من التسامي بالأشعرية عن الإنبثاق عن حلكة اللاوعى المكبوت، إلى الصدور عن نورانية عالم الملكوت، فإن إشتغال هذه الآلية- ذات الأصل النفسي- يتجاوب، على نحو مدهش، مع إشتغال آلية التغطية بالمتعالي على التاريخي؛ التى يكاد القول الأشعرى فى الإمامة أن ينبني بحسبها كلياً.

الفصل الرابع

4

القول الأشعرى فى الإمامة

أو التغطية على التاريخى بالمتعالي

"وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة فى كل زمان"

الشهرستانى

"قد دلَّ القرآن على إمامة الصديق والفاروق رضي الله عنهما"

الأشعري

من بين الفـرق التى عدَّدها مؤلفـو الفرق، حـتى بلغوا بهـا ما يتجاوز السـبعين عدداً،فإن ساحة الإسـلام تكاد لا تعرف اليوم إلا الإنقسام الكبير بين الشيعة وأهل السنة؛ وهو الإنقسام الذى يتفجر الآن،فـتنة وعنـفـاً دمــويـاً فى بعض مناطـق العــالم الإســلامى الملتهـبة،حتى بلغ حـد الإقتتـال الطائفى المهدد لوحـدة الأمة، التى ليست فى حاجة إلى أى مصـدر إضافي للتهديد،بعد أن باتت تنوء بما يتهدد محض وجودها الفيـزيقى، وليس فقط وحدتها التى تبقى إسـمـيـة، أو مـعنوية،على أى حـال. وقـد ردَّ مـؤلفـو الفـرق هذا الإنقســام؛ الذى إتـخـذ شكل المواجـهـة بين نظامـين عـقـائديين متقـابلين،إلى ما جرى من الإختلاف حول الإمـامة؛ والذى إبتدأ- فى واقع الممـارسة- تصـارعـاً عليهـا بالسـيف بحـسب ما أجـمع مؤرخو الـفرق الكبار، وإنتهى- على صـعيد النظر- تخاصـماً بين

تصورين، إلتصق بالشيعة أحـدهما الذى يرى الإمامة نصباً من الله بالنص،وشاعت نسبة الآخر الذى يراها تعييناً- من الناس- بالبيعة والعقد إلى أهل السنة. فبدا وكـأن الإنقسام حول الإمامة التى يرتد بهـا فـريق إلى الله،ويجـعلـهـا الآخـر من الناس،هـو مـا يؤسس للإنشطار العقائدى القائم حتى الآن بين الشيعة وأهل السنة.

والحق أن هذا الإنقسام فى التاريخ الـنظرى، أو حتى المتخيل، للإمـامـة،هو إنعكاس لاحق لإنـقسـام أولـيّ يكمن فى تاريخـهـا الفعلى المتحقق. وبالطبع فإن ذلك يؤول إلى أن نقطة البدء فى فهم التاريخ النظرى للإمامة (والذى بلغ حدود الميـثولوجيا أحياناً)، إنما تقـوم فى التاريـخ المتحـقق، وليـست أبداً خارجـه. وبحـسب هذا الضرب من التاريخ المتحقق،فإن الإمامة كانت- من بعد وفاة النبى مبـاشرة- مـوضوعاً لصـراع بلغ حد الدمـوية أحيـاناً كثـيرة؛ وهو

صراع ترتبط دمويته بما ظل يحمل من بصمات عالم القبيلة السابق على الإسلام. ورغم أن هذا الصراع قد إتسع أحياناً لفرقاء من غير قريش،فإن إحتدامه بين القرشيين بالذات يبقى هو الملمح المحدد لتاريخ الإمامة فى الإسلام.

وإذ بدا وكأن ثمة الإصرار المتعمد، ضمن هذا الإحتدام،على الإقصاء الغليظ لآل البيت من أمر الإمامة، وإلى حد ما بدا لمشايعيهم من أن مشيئة أهل الأرض تقف حائلاً دون أن تبلغ الإمامة من يرونهم الأكثر إستحقاقاً لها من آل البيت، فإنه كان لابد عندئذ أن يظهر التعالى بالإمامة من مشيئة الناس التى تأبى على الأرض، إلى مشيئة الله التى ترضى فى السماء. إن ذلك يعنى أن القول بالنص فى الإمامة قد إنبثق متأخراً ولاحقاً- حتى عند الشيعة- على ما حدث فى التاريخ الفعلى. فإذ لم يحتجّ الإمام عليّ،أو أحداً من ورثته المباشرين، أو أى من مشايعيهم،لخلافتهم بالنص من الله[1]، فإن ذلك يؤكد على أن القول فى الإمامة بالنص

---

(١) " لما إنتهت إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، قال عليه السلام: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت: منا أمير ومنكم أمير، قال عليه عليه السلام: فهلا إحتججتم عليهم بأن رسول الله (صلعم) وصَّى بأن يُحسَن إلى محسنهم، ويُتجاوز عن مسيئهم؟ قالوا: وما فى هذا من الحجة عليهم؟ فقال عليه السلام: لو كانت الإمارة فيهم لم تكن الوصية بهم!!. ثم قال عليه السلام: فماذا قالت قريش؟ قالوا: إحتجت بأنها شجرة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقال عليه السلام: إحتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة". وهكذا فإن الإمام عليّ لا يفكر بالنص فى أمر الإمامة،بل إنه سوف يمضى- على نحو صريح- إلى الإحتجاج لشرعية=

قد تبلور متأخراً كجزء من الحرب الإيديولوجية للشيعة ضد من إعتبروهم غاصبين لحق الأئمة من آل البيت فى السلطة. ومن جهة أخرى فإن من إنحازوا لسلطة الخلفاء من غير آل البيت لم يحتجوا على أحقية خلفائهم للسلطة، بالنص من الله،بل إن هذا القول قد تبلور عندهم لاحقاً أيضاً، وكجزء من مسعاهم الإيديولوجى لتثبيت أوضاع سياسية بعينها. وهكذا فإن التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله،لم يكن- عند الفرقاء المتصارعين الذين راح الواحد منهم يوظفه لخدمة أهداف تعارض تلك التى ينافح عنها الآخر- إلا إنبثاقاً متأخراً لا يمكن فهمه خارج سياق التاريخ الفعلى للإمامة.

وإذ لا يعنى التعالى بالإمامة إلى أن تكون من الله، إلا السعى إلى الإقصاء الكامل لأى دور للناس فيها، فإنه يلزم الوعى بأن هذا الإقصاء للناس قد تبلور- فى السياق الشيعى- كرد فعل لما بدا وكأنه تخاذلهم عن نصرة الأئمة من آل البيت[1]، أو حتى

=إمامته، فى كتاب له إلى طلحة والزبير، بالبيعة من الناس، وليس بالنص من الله. أنظر: الشريف الرضى: نهج البلاغة، شرح الإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتعليق محمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البنا (دار ومطابع الشعب) القاهرة، دون تاريخ، ص ٧٧-٧٨ ، ص٣٤٨ .

(١) والحق أن "نهج البلاغة" يكاد أن يكون بأسره وثيقة دامغة على الخذلان الذى تعرض له الإمام عليّ، ولم تنج منه السلالة الطويلة التى تحدرت من صلبه، من بعده. وإذا كان خذلان الناس للحسن إبن علي قد جعلهم ينفضون عن معسكره بعد أن نهبوا متاعه بحسب ما تورده المصادر التاريخية، فإن ما تزخر به المرويات الشيعية المتأخرة من =

إقصاءهم المتعمد، من ساحة الإمامة. وهكذا فإنه الإقصاء للناس يجابه به الشيعة إقصاء هؤلاء الناس للأئمة من عترة المصطفى. وإذا كان يبدو- هكذا- أن التاريخ الفعلى للإمامة قد دفع الشيعة إلى طرد الناس من ساحة الإمامة، فإن هذا التاريخ سوف يتكفل بطردهم أيضاً من ساحتها عند أهل السنة؛ الذين يُقال أنهم يجعلونها من الناس أصلاً، ولكن عبر وساطة منطق الخطاب ونظامه هذه المرة. إذ الحق أنه إذا كان القول الأشعرى فى العقائد بأسرها، ينبنى على السعى إلى إقصاء الإنسانى وطرده خارج المنظومة العقائدية كلياً،فإن ما يُشاع من أن الإمامة ترجع، عندهم، إلى الناس يبقى شذوذاً لا يمكن فهمه، لأنه يتعارض تماماً مع ما هو ثابت من نزوعهم إلى إقصاء الإنسانى من القول فى العقائد بالكلية.

وهكذا فإنه قد كان من المحيِّر والعجيب حقاً أن يُنسب إلى أهل السنة أنهم يردون شيئاً- أى شئ- إلى الناس،وهم الذين قطعوا- والأشاعرة فى قلبهم- بإستحالة أن يكون فى العالم فاعلٌ إلا الله؛ وذلك من حيث إن "كل حادث،فالله تعالى محدثه"(١)

=أن القتل الحزين للحسين قد كان تحقيقاً لأمر السماء السابق تقديره فى الأزل، لم يكن إلا سبيلاً للإنعتاق من الإحساس المرير بخذلانه.

(١) الجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقية حسين محمود (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر)، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٥ص ١٠٦.

فكيف للإمامة؛ وهى مما يندرج فى إطار الحوادث لا ريب، أن تُنسب إلى الإنسان كفاعل لها، بينما لا فاعل فى العالم إلا الله. إن هذا المأزق لا يمكن أن يجد حلاً له إلا فيما صار إليه الأشاعرة- بحسب آلية المجاورة التى هيمنت على بناء خطابهم كله- من التمييز والمجاورة، فى آن معاً،بين الفاعل بالحقيقة (وهو الله)،وبين الفاعل بالمجاز (وهو الإنسان). فمن خلال هذا التمييز فقط، يصح الإرتداد بالإمامة إلى الإنسان كفاعل لها بالمجاز، فيما يبقى الله فاعلاً لها على الحقيقة. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن القول الأشعرى فى الإمامة بإعتبارها فعلاً لله فى الحقيقة،لا يخرج- بنيوياً- عن فضاء القول الشيعى فيها بالنص، وذلك إبتداءً من كونهما،معاً، يتعاليان بها إلى أن تكون نصاً وقولاً (بحسب الشيعة) أو فعلاً (بحسب الأشاعرة) من الله. ولعل فى ذلك ما يؤكد على أن الإختلاف بينهما حول الإمامة، لا يتجاوز أبداً سطح القول ومبناه إلى نظامه العميق ومعناه.

فإذ هما يتفقان على أن الإمامة هى من الله (نصاً أو فعلاً)،فإن التباين بينهما يتأتى من أن كون الإمامة قد تبلورت،بحسب الأشاعرة، كتنظير للمتحقق (وأعنى به إمامة أبى بكر وبكل ما ترتب عليها وإرتبط بها من تداعيات وأحداث فعلية)، قد فرض عليها- أى الإمامة- أن تكون فعلاً (إبتداءً من تحققها العينى) من الله. وأما تبلور الإمامة،بحسب الشيعة،كخطاب للممكن الذى لم يتحقق (وأعنى إمامة الأئمة من

نسل عليّ)،فإنه قد فرض عليها أن تكون قولاً أو نصاً من الله (يمكن الإحتجاج بالطبع بأن الناس قد أهملوه،ولذلك فإنه لم يتحقق بالفعل). وإذن فإن مضمون القول فى الإمامة؛ وأعنى بذلك كونها قولاً عن المتحقق (فى التاريخ)،أو قولاً عن ما لم يتحقق (وظل يسكن دائرة الممكن)،هو ما يؤسس للخلاف الأشعرى- الشيعى،وأما على صعيد نظامها العميق الذى تكون فيه من الله،فإنه ليس ثمة من خلاف بين الأشاعرة والشيعة. والغريب أن الغزالى قد راح يلح على تميُّز الموقف الأشعرى فى ردِّ الإمامة إلى الله،عن نظيره الشيعى. ولعل ذلك يؤكده ما صار إليه متحدياً: "فلينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين (يعنى الأشاعرة والشيعة)،إذ نسبت الباطنية (الشيعة) نفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى،وعند خصومهم (الأشاعرة) من العباد، ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك إلى الله تعالى إلا بدعوى الإختراع على رسوله فى النص على عليّ،ودعوى بقاء ذلك فى ذريته بقاء كل خلف لكل واحد،ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته،إلى ضروب الدعاوى الباطلة. ولما نسبونا إلى أنا ننصب الإمام بشهوتنا وإختيارنا،ونقموا ذلك منا،كشفنا لهم بالآخرة أنّا لسنا نقدم إلا من قدمه الله....فكأنّا فى الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى إختيار (العباد)،وفى الحقيقة رددناها إلى إختيار الله تعالى ونصبه"(١).

---

(١) الغزالى: فضائح الباطنية، تحقيق نادى فرج درويش (المكتب الثقافى) القاهرة، دون تاريخ، ص ١٧٨-١٧٩ .

وهكذا ينتهى الغزالى (وهو الحجة الأشعرى الكبير)، إلى أن نسبة الشيعة للإمامة إلى الله بالنص،تكون هى الأضعف من نسبتها إليه كفعل بحسب ما يفكر الأشاعرة؛ الأمر الذى يعنى أن الأشاعرة أنفسهم ليسوا واعين فحسب،بأنهم يفكرون فى الإمامة ضمن نفس الفضاء الشيعى الذى تتعالى فيه إلى أن تكون من الله. بل ويفاخرون بأن قولهم فيها، ضمن هذا الفضاء، هو أقوى- لا محالة- من القول الشيعى الذى هو محض إختراع بحسب الغزالى.

والحق أن هذا التعالي الشيعى- الأشعرى بالإمامة إلى أن تكون من الله، إنما يرتبط- بحسب ما جرت الإشارة قبلاً- بموقف كل منهما من الإنسان فى العمق. فإذ إضطر الشيعة،يأساً من الناس الذين تنكروا لإمامهم المأمول المرتضى وخذلوه، إلى مخاصمتهم والتعالي بالإمامة،لذلك،إلى أن تكون شأناً إلهياً لا دخل للناس فيه أبداً،فإن الأشاعرة كان لابد أن يطردوا الناس من مجال الإمامة أيضاً؛ ولكن ليس يأساً منهم، بل إستبداداً عليهم؛ وأعنى على نحو يتجاوب مع سعيهم إلى نزع الفاعلية الحقة عن الإنسان بالكلية فى المجال السياسي وغيره، ولكن عبر نوع من المخايلة بضرب من الفاعلية الهشة التى لا تجاوز إطار المجاز. ولعل ذلك يتجاوب مع ما سبق الإلماح إليه من أن التاريخ (تحققاً أو إمكاناً) هو ما يحدد كيفية وقوع الإمامة،نصاً أو فعلاً، من الله. وبالطبع فإنه يبقى أن إقصاء الناس كنتاج للإحساس باليأس منهم،

هو أمر يختلف جوهرياً عن إقصائهم كتوطئة للإستبداد بالأمر دونهم.

والحق أن الأمر لا يقف عند مجرد تعالي الأشاعرة بالإمامة إلى أن تكون فعلاً لله في الحقيقة،وللإنسان في المجاز، بل ويتعدى إلى مفارقة أن رائدهم الأكبر؛ أبو الحسن الأشعري، قد إضطر إلى القول فيها بالنص من الله،وذلك إنصياعاً لضغوط طريقته الجديدة في الإستدلال بالأخبار؛ التي بلورها مجبراً للإنتقام بها من أبيه المعتزلي الضليل. وهكذا كان الإنتقام المعتزلي من الأشعرية قاسياً حقاً؛ وأعني من حيث ألزموهم- حين قالوا بحسب طريقة المعتزلة في الإستدلال بالأعراض- بقدر من التناقضات لم يقدروا على الإنفكاك منه،ثم أجبروهم- حين بلوروا طريقتهم البديلة في الإستدلال بالأخبار- على قولٍ في الإمامة ينبني كلياً ضمن فضاء القول الشيعي فيها.

فالحق أن الإستدلال بالخبر على الإمامة كان لابد أن يؤول إلى القول فيها بالنص،لامحالة؛ وهو الأمر الذى سوف يتجلى صريحاً في شروح واحد من أهل السنة المتأخرين،لنصٍ ينتمي إلى نفس اللحظة التي كان الأشعري يكتب فيها نصوصه. فقد مضى أبو العز الحنفي (في القرن الثامن الهجري) يسرد- في شرحه للعقيدة الطحاوية المكتوبة في القرن الثالث/ الرابع الهجري- ما بدا وكأنها نفس عبارات الأشعري من أنه لا سبيل للإستدلال، على الأمور الإعتقادية والعبادية وحتى السياسية، إلا بالخبر عن الرسول؛ وأن

"كل من طلب أن يحكم فى شئ من أمر الدين بغير ما جاء به الرسول، ويظن أن ذلك حسن،وأن ذلك جمع بين ما جاء به الرسول وبين ما يخالفه، فله نصيب من تلك المخالفة، بل ما جاء به الرسول كاف كامل، يدخل فيه كل حق. وإنما وقع التقصير من كثير من المنتسبين إليه،فلم يعلم ما جاء به الرسول فى كثير من الأمور الكلامية الإعتقادية،ولا فى كثير من الأحوال العبادية،ولا فى كثير من الأمور السياسية"(١). وبحسب هذه المقدمة التى تكاد تمثل ترجيعاً كاملاً لأفكار الأشعرى ولغته، من أن أخباره- عليه السلام- صارت أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، فإن هذا الحنفى المتأخر قد إنتهى إلى إن " أهل السنة قد إختلفوا فى خلافة الصديق رضى الله عنه: هل كانت بالنص، أو بالإختيار؟ فذهب الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث إلى أنها تثبت بالنص الخفي والإشارة،ومنهم (أى من أهل السنة) من قال بالنص الجلي... والدليل على إثباتها بالنص أخبار"(٢). وبالرغم من إنه قد أخرج الأشاعرة من دائرة القائلين بالنص فى الإمامة،فإنه لو كان قد قرأ نصوص الأشعرى بتدقيق لكان قد أدرك إستحالة إخراجهم،بالكلية، من دائرة القول بالنص. وعلى أى الأحوال،فإنه يبقى أنه لم يعد غريباً أن يُضاف القول

---

(١) أبى العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوي، حققها وراجعها جماعة من العلماء، وتوضيح زهير الشايب، بيروت ١٩٦٥، ص٧ .

(٢) المصدر السابق، ص٤٦٩ .

بالنص فى الإمامة إلى أهل السنة،وذلك بعد أن شاعت إضافته إلى الشيعة دون سواهم. ولقد كان ذلك هو ما بدا وكأن الشيعة أنفسهم قد أدركوه؛ حيث مضى أحدهم إلى أن الشيعة ليسوا وحدهم القائلين بالنص فى الإمامة،"فقد وافقتهم البكرية والكرامية فى أن طريق الإمامة إنما هو النص، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبي عليه السلام أبوبكر، وإليه ذهب الحسن البصرى"[١]. وحين مضى هذا الشارح إلى إن هؤلاء "قد إستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾.(الفتح١٦)، فيقولون أنه ورد فى أبى بكر، فهو أول من دعا إلى قتال أهل الردة بعد رسول الله"[٢]، فإنه كان يضع الأشعرى مع هؤلاء القائلين بأن (طريق الإمامة إنما هو النص)، لأن ذلك بعينه هو نفس ما إستخدمه الأشعرى فى الإستدلال على خلافة أبى بكر.

الإستدلال بالأخبار أو الإنصياع للمنظومة الشيعية:

إذا كان يلزم طرائق الإستدلال وإنتاج المعرفة،لكى تكون منتجة،أن تتحدد بالمضمون المعرفى الذى تعمل ضمن حدوده، وذلك بقدر ما تحدده بالطبع،فإنه يبدو أن المضمون المعرفى الأشعرى لم يكن هو المحدد لطرائق الإستدلال التى إشتغلت

(١) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)،ص٧٦١ .

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

داخله. فقد بدا، من جهة، أن الأشعرى قد إندفع- تحت ضغوط سيكولوجيا "قتل الأب" التى إنسحق تحت وطأتها بلا رحمة- يبلور، مستعيناً بالفقهاء، طريقة فى الإستدلال بالأخبار لكى ينتقم بها من خصومه الآثمين (المعتزلة). ومن جهة أخرى،فإنه قد بدا- بالكيفية نفسها- أن ضغوط الإبستيمولوجيا قد آلت بالأشاعرة اللاحقين إلى إستعادة طريقة فى الإستدلال كان الأشعرى،نفسه،قد سعى بقوة لطردها من مجال التداول فى الحقل الكلامي- وأعنى بها طريقة الإستدلال بالأعراض التى تبلورت فى إرتباط صميمي مع النظام العقائدى المعتزلى، وذلك لكى يبرهنوا بها على نظامهم العقائدى المغاير لنظام المعتزلة. وبالطبع فإن ذلك يكشف عن إن طريقتى الإستدلال اللتين إشتغلتا متجاورتين، ككل شئ، داخل النظام الأشعرى، قد تبلورتا تحت وطأة شروط الخارج وضغوطه، ومن غير أن تكون الواحدة منهما هى نتاجٌ،فى تبلورها،للإرتباط بمضمون معرفى يحددها، ويتحدد بها فى آن معاً. وليس من شك فى أن طرائق فى الإستدلال تتبلور بحسب هذه الكيفية؛ وأعنى تحت وطأة الضغوط من الخارج، وليس من خلال التحدُّد بالمضمون المعرفى الذى تعمل داخل إطاره، لابد أن تئول إلى ضروب من الإرباك والتناقض سوف يشقى بها ذلك النظام المعرفى الذى فرضت عليه الضغوط أن يظل يسعى، من غير طائل، إلى لململة إنقسامه بين طرائق فى الإستدلال وإنتاج المعرفة، مُنتزعة من السياق،من جهة، وبين مضمون لا يتحدد بهذه الطرائق ولا

يحددها من جهة أخرى. وهكذا فإنه يُلاحظ أنه لم يفلح فى لملمة هذا الإنقسام أبداً، وظل يرزح تحت وطأته دوماً.

ومن هنا أنه إذا كان التناقض،أو- على الأقل- إلتزام "قول الخصم المعتزلى"- فى بعض المسائل التى أفاض فيها القاضى عبدالجبار بالذات- هو جوهر ما إنتقمت به طريقة الإستدلال بالأعراض حين إستعارها الأشاعرة لتعمل داخل نظامهم العقائدى،فإن إلتزام "القول الشيعى"- فى الإمامة بالذات- يكاد أن يكون هو جوهر ما إنتهت إليه طريقة الإستدلال بالأخبار، ولكن على أن يكون مفهوماً أن التطورات اللاحقة للمذهب الأشعرى؛ التى راح معها يتسع لما يتجاوز طريقة الإستدلال بالأخبار، لن تنأى به عن القول فى الإمامة بحسب نظام القول الشيعى فيها. بل إن القول ذاته سوف يدوم ويستمر، ولكن بكيفية تناسب كل ما سيلحق من التطورات لامحالة. ولعل ذلك يحيل إلى أن القول الأشعرى فى الإمامة،على نفس نظام القول الشيعى فيها، لا يرتبط فقط بإشتغال طريقة الإستدلال بالأخبار مع الأشعرى، بل ويرتبط، فى العمق، بسيادة البنية الإطلاقية؛ التى تتبدى جوهرياً فى تهميش وإقصاء كل ما هو إنسانى،على نظام النسق الأشعرى كله.

وعلى أى حال فإنه يبقى أن ما بدا وكأن الأشعرى قد راح يؤسسه لكى ينتقم به من أبيه المعتزلي/ البديل- وهوالمثقل بإثم إحتلال موقع الأب/ الأصيل- قد إستحال بحسب دهاء

الفكر (الذى يتجاوز، بما ينطوى عليه من منطق باطنى، إرادة الأفراد الواعية أحياناً) إلى تجريد الأشاعرة من أسلحتهم فى مواجهة دعاوى خصوم أشد شراسة هم الشيعة الذين لم يكونوا، حين دشن الأشعرى طريقته فى الإستدلال بالأخبار، ضمن دائرة المثقلين بإثم الخطيئة التى لم تتسع إلا لـلاعتزال حاملاً كل ملامح وقسمات الأب الذى كان لابد من قتله. ولعله يبدو- هكذا- أن الأشعرى لم يكن قادراً على الإلتفات إلى ما يمكن أن تحمله طريقته من دعم لدعاوى الشيعة فى بناء الإمامة على النص- الخبر،وذلك إبتداء من حقيقة أنه كان يفكر تحت وطأة ضغوط سيكولوجيا قتل الأب؛ التى لم تسمح له بغير الإنتقام من المعتزلة.

فإذ تنبني طريقة الإستدلال بالأخبار- بحسب الأشعرى- على أنه "إذا ثبت بالأيات (يعنى المعجزات) صدقه (أى النبي)، فقد عُلِمَ صحة كل ما أخبر به النبي (ﷺ)، وصارت أخباره- عليه السلام- أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله (أى الله)، وصار خبره- عليه السلام- عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان ما يُستدل به من أخباره- عليه السلام- على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التى إعتمد على الإستدلال بها الفلاسفة،ومن إتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام....(وهكذا) من غير أن يُحتاج أرشدكم الله فى المعرفة لسائر ما دُعينا إلى إعتقاده إلى إستئناف غير التى نبَّه النبي (ﷺ)

عليها، ودعا سائر أمّته إلى تأمّلها. إذ كان من المستحيل أن يأتى بعد ذلك أحد بأهدى مما أتـى، أو يصلوا من ذلك إلى ما بَعُدَ عـنه عليه السلام"[1]، فإن الإمـامة- وتبعاً للأشـعرى نفسـه- إنما تقع خارج حدود ما يُستدل عليه بالخبر من النبي، ليس فقط لأنها لم تكن مما دُعينا إلى إعتقاده، وإنما لأن خبراً بخصوصها لم يتواتر عنه، بحيث "ينصوا جـميعـاً (أى الصحابة) علـيه، وهـم متـفقون لا يخـتلفون، (وذلك كـشأنهم فى) مـا دعاهم إلـيه- عليـه السلام- من مـعرفـة حدثهم، والمعرفة بمحدثهم، ومعرفـة أسمائه الحسنى وصفاته العليا وعدله وحكمته، فقد بيَّن لهم وجوه الأدلة فى جميعه، حتى ثلجت صدورهم به، وإمـتنعوا عن إستـئناف الأدلة فيـه، وبلَّغوا جمـيع ما ووقفوا عليه من ذلك، وإتفـقوا عليه إلى من بعدهم"[2]. والحق أن الأشـعرى قـد أظهـر وعيـاً كـاملاً بـأن شيئـاً من ذلك الإجمـاع والإتفاق لم يتبلور حول الإمـامة؛ بل إنه يسجل " إن أول ما حدث من الإخـتلاف بين المسلمين- بعـد نبيـهم صلى الله عليـه وسلم- (كان) إخـتلافهم فى الإمـامة"[3]. وبالطبع فـإن هذا الذى " حدث من الإخـتلاف فـى الإمامـة بالسـيف" لابد أن يرفع تمامـاً فكرة أن يكون ثمـة "إجـمـاع وإتفـاق"؛ ناهيـك عن أن يكون ثمـة "نص"،

---

(١) الأشعرى: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص ١٨٢-١٨٥ .

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٠-١٨١ .

(٣) الأشعرى: مـقالات الإسلاميين وإخـتلاف المصلين، تحقيق مـحمد محيـى الدين عبد الحميد (مكيبة النهضة المصرية) القاهرة، ط٢، ١٩٦٩، ج١، ص٣٩ .

حولها. وبالرغم من أن ذلك كان لابد أن يدفع إلى قول فى الإمامة ينطلق من ضرورة إكتناه وتقصى ما حدث من الإختلاف حولها بعد النبي، وذلك عبر نوع آخر من الخبر؛ هو الخبر عما حدث بالفعل،وليس الخبر/ النص عن الله أو النبي، فإن الأشعرى- وقد أدرك خلال رصده "مقالات الإسلاميين" أن مثل هذا القول فى الإمامة، بالخبر عما حدث، قد أدى إلى تخطئة الصحابة (أو بعضهم)، وإلى حد إضلالهم، بل وحتى تكفيرهم[1]- لم يجد مفراً من توظيف الخبر/ النص فى القول فى الإمامة، ولكن مع ملاحظة أن القول فى الإمامة بهذا النوع من الخبر إنما يتحقق عنده- وعند لاحقيه من الأشاعرة- بكيفية غير مباشرة. ومن هنا مغايرته للقول الشيعى فى الإمامة بالخبر/ النص أيضاً، والذى يختلف فقط بأنه يتحقق بكيفية صريحة ومباشرة. والمهم أنه يبقى أن القول فى الإمامة بالخبر/ النص قد راح ينسرب إلى النظام الأشعرى خلال السعى للإنفلات من مآلات القول فيها بالخبر/ الحدث؛ والتي لم يكن بمقدور الأشعرى، وكل ورثته، أن يتحمَّلوا أعباء ما تفرضه وتلزم به.

والحق أن المآلات التى ينتهى إليها القول بالخبر/ الحدث فى الإمامة،والتى يستحيل قبولها أشعرياً، إنما تتجاوز حقيقة أن القول فيها بحسب هذا النوع من الخبر إنما يئول- إذ يجعل الحوادث هى

(١)الأشعرى: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، (سبق ذكره)،جـ١، ص ٨٩، ١٢٨-١٢٩ وغيرها.

ما يؤسس للقول فى الإمامة- إلى التفكير بحسب آلية رد الأصول إلى الحوادث التى سعى الأشعرى إلى طردها من المجال الكلامى كلياً، إلى المصير بالأشاعرة إلى وجوب إلتزام القول بأن ما جرى فيها، منذ البدء، قد كان تجلياً لمبدأ المغالبة والشوكة؛ وهو على أى حال ما إضطروا إلى القول به مع الغزالى- ناهيك عن إبن خلدون- لاحقاً. إذ الحق أن القول فى الإمامة بحسب الخبر عن حدث يكاد يتكشَّف عن أن "قانون القبيلة" (أو العصبية بلفظ إبن خلدون؛ الذى يلزم التنوية بأن أشعريته قد أجبرته على أن يفكر فى حقبتي النبوة والخلافة، لا بحسب هذا القانون الذى صكه هو نفسه، بل بحسب قانون الخارق والمُعجز) هو ما يؤسس، فى العمق، لكل ما جرى من الإصطراع حول الإمامة بعد وفاة النبي (ﷺ) مباشرة. ولكن ما بدا من تعارض ذلك مع سعى النظام الأشعرى إلى "نمذجة"- أو حتى قدسنة- تلك اللحظة الأولى،والتعالي بها إلى ما فوق دنس الخبر/ الحدث (رضوخاً لمقتضيات السياسة، التى إحتاجت إلى هذه النمذجة للحظة التأسيس الأولى لتثبيت ما قام عليها من أوضاع سياسية لاحقة)[1]، قد أجبر الأشعرى على القول فيها، وفى الإمامة بالتالي، بحسب الخبر/ النص عن النبي (ﷺ). ومن هنا أنه (أعنى الأشعرى) قد راح يؤسس قوله فى الإمامة على أن "كل الصحابة أئمة مأمونون، غير متهمين فى الدين، وقد أثنى الله

---

(١) أنظر تفصيلاً: على مبروك: عن الإمامة والسياسة (سبق ذكره) ص٩٢ وما بعدها.

ورسوله على جميعهم وتعبدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبري من كل من ينتقص أحداً منهم"(١). ومن هنا أيضاً أن السلف قد "أجمعوا- على قوله- على الكف عن ذكر الصحابة- عليهم السلام- إلا بخير ما يُذكرون به، وعلى أنهم أحق أن تُنشر محاسنهم، ويُلتمس لأفعالهم أفضل المخارج، وأن نظن بهم أحسن الظن، وأحسن المذاهب ممتثلين فى ذلك لقول رسول الله (ﷺ): إذا ذُكر أصحابى فأمسكوا، وقال أهل العلم: معنى ذلك لا تذكروهم إلا بخير الذكر"(٢). وإذ يبدو- هكذا- أن إستراتيجية الأشعرى فيما يتعلق بالإختلاف بين الصحابة، على العموم، قد تبلورت حول الإمساك والكف عن الخوض فيه، فإنه قد أضاف إليها فيما يختص بإختلافهم حول الإمامة تحديداً أنه (أى هذا الإختلاف)" كان على تأويل وإجتهاد، وكلهم من أهل الإجتهاد"(٣). ولعل تلك الإضافة، تحديداً، هى ما يؤسس للقول فى الإمامة بالخبر/ النص عن النبي؛ وأعني من حيث أنها ترتبط- فى العمق- بحقيقة أن الأشعرى لم يشأ أن يتصور الأمر صراعاً يكون فيه الحق فى جانب فريق (من الصحابة)،حتى لا يُخطِّئ الآخر، وذلك إستناداً إلى أن "النبي (ﷺ) قد شهد لهم بالجنة

---

(١) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود، (سبق ذكره) ص ٢٥٩

(٢) الأشعرى: رسالة إلى أهل الثغر (سبق ذكره)، ص٣٤٨ .

(٣) الأشعرى: الإبانة عن أصول الدياتة (سبق ذكره) ،ص ٢٥٩ .

والشـــهـادة، فـــدلَّ (بذلك) على أنهم كـلهم كـانوا عـلى حق فى إجـتهـادهم"[١]. وهكذا فـإن (خبـر) شـهادة النـبي لهم بالجنة، هو الدليل على أن إخـتلافـهم لابد أن يكون على تأويل وإجـتهـادٍ من جهة،وعلى إن جميعهم كـانوا على الحق في هذا الإجتهاد من جهة أخرى. وإذن فـإنه الإسـتـدلال هنا بالخبـر/ النص عن النبي على أن الصـحابة كـانوا جـمـيعاً على الحق (وبمـا يعنيه ذلك من وجـوب التعالي بهم فـوق دنس التاريخ وخطاياه)، وقد إستدعـاه الأشعرى ليغطى به على الخبر/ الحدث؛ وأعني- بالطبع- حدث إصطراعهم الدامى حـول قضـيـة السلطة بالذات، والذى لا يمكن تصـور أنهم كانوا جمـيعاً على الحق فـيه. وهكذا فإنه إذا كان الخـبر/ الحدث لا يقـدم إلا ضروباً من الإقـتتـال والمنازعـة لأولئك الذين إرتفع بهم المخيال إلى مقام التعبُّد والتقديس، وبما يجعل منه تاريخاً مرذولاً لا يمكن إحتمـاله أو قبوله على حالته، فإنه كـان لابد من التعالى على هذا النوع من الخبر والتـغطية عليه بما يتسـامى من الخبر/ النص عن النبى. ومن هنا بالذات إبتدأ إنسراب الخـبر/ النص إلى بناء الإمامة الأشعرية.

وإذ يبدو- هكذا- أن إنسراب النص إلى القـول الأشعرى فى الإمامـة إنما يرتبط بالسـعى إلى التغطيـة به على الخبـر/ الحدث؛ أو التـاريخ المـرذول الذى كـان لابد من التـسـامي به عـبـر إلحـاقـه بالمتعـالي،فإن ذلك مـا يتكشف عنه تحليل تثبيت الأشعرى لإمـامة أبي بكر بدلالة "النـص". وهنا فـإنه إذا كانـت قراءة حـجـجـه في

(١) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ، نفس الصفحة.

تثبيت إمامة أبى بكر وخلفائه من بعده- بإستثناء علي بن أبى طالب (وهو إستثناء له دلالته)- تتبدى عن إنبنائها بحسب مجرد "النص" و"الإجماع"،ومن دون أن يكون لما سواهما- من العقد والبيعة- أى حضور؛ فإن نقطة البدء فى هذا النوع من الإنبناء تقوم فى تخصيص الأشعرى لقوله فى الإمامة بأنه "كلام فى إمامة أبى بكر الصديق رضى الله عنه"[١]. إذ يبدو أن تخصيص القول فى الإمامة على هذا النحو، إنما يتجاوب على نحو مدهش مع القول فيها بدلالة النص؛ وإلى حد إمكان القطع بأن القول بدلالة النص فى الإمامة يستلزم القول فيها تخصيصاً على إمامة بعينها،وليس إطلاق القول فيها على العموم. ولعل ذلك يرتبط بأن دلالة النص فى الإمامة، لايمكن إلا أن تنصرف بالضرورة إلى "شخص" بعينه يُراد تثبيت إمامته بالذات(كأبى بكر أو علي مثلاً)، ثم يُصار- بعد ذلك- إلى النص منه على من بعده. وهكذا فإن تخصيص الأشعرى لقوله فى الإمامة بأنه كلام فى إمامة أبى بكر تحديداً،إنما يرتبط بإستراتيجيته فى القول فيها بدلالة النص أساساً. ولعل ذلك بعينه هو ما سيتأكد مع الجوينى؛ الذى إنتهى من "القول فى إثبات إمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعليّ رضى الله عنهم أجمعين" إلى إن "مرجع كل قاطع فى الإمامة إلى الخبر المتواتر والإجماع"[٢]؛ وبما يعنيه ذلك من أن القول في الإمامة حين تتعين

---

(١) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ، نفس الصفحة.

(٢) الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الإعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلى عبدالمنعم عبدالحميد (مكتبة الخانجى بمصر) القاهرة ١٩٥٠ ص٤٢٩-٤٣٠ .

فى أشخـاص بذواتهم، لا يمكن أن يكون إلا بدلالة النص،ولا شئ سواه.

وهنا يلزم التنويه بأن الـنص يُراد، فى سيـاق الكلام عن إمامـة أبى بكر، لا من أجل تثبـيت الوقوع،بل من أجل تثبيت الأحـقية أو الشرعيـة. فالوقوع ثابتٌ لا محالة بـالتاريخ الذى لا يمكن لأحد أن ينازع فيه،وأما الشرعية فـإنها كانت قلب المنازعة ومحور الصراع. وبالطبع فإن الأمر،وإن تعلـق بشرعية لحظة فى الماضى فإنما لتـثبيت شـرعيـة الحاضـر الذى قام على أسـاسـه. ولعل أهـم ما تجليـه هذه المنازعة يتـمثل فى أن مجرد الوقـوع فى التاريخ لا يثبت أحـقية أو يؤسس شـرعية. ومـن هنا أن الأشعـرى قد وجد نـفسه مـضطراً- لتثـبيت شرعـية إمامة أبـى بكر، وبكل ما ترتب عليهـا من أوضاع سيـاسية لاحقـة- إلى الإلتياذ بما يجاوز التـاريخ،ومن دون أن يجد فى مجرد وقـوعها تاريخيـاً ما يكفى لتثـبيت شرعيتها. إذ الحق إن كون التاريخ،ليس خلواً فحسب مما يؤسس لشرعية هذه الإمامة،بل ولعله ينطوى على مـا قد يشوش هذه الشـرعيـة،كان لابد أن يدفع بالأشعـرى إلى إلتماس مـا يؤسس به شرعيتها في مـا يجاوز هذا التاريخ؛ وأعنى به النص الذى لم يكن للأشعـرى أن يجد خارجه، ما يمكن أن يفلت به من وطأة هذا التاريخ وقسوته. وإذا كان النظام الأشعـرى قد إندفع مع مؤسـسه يلتمس الشـرعية لإمـامة أبى بكر بدلالة النص،فـإن أتباع المؤسس الكبـير سـوف يتوسـعون بمفـهوم النص ليشـمل ما فى معناه. فـإذ المرء لا يتبين فى تثبيت الأشـعرى

لإمـامة أبي بكر إلا الدليل من الـنص بما هو مجـاوز للتاريخ،فـإن أتباعـه سوف يتـوسعـون بمعنى النص إلى حد يكـاد معه أن يبـتلع التاريخ كليـاً؛ وبما يعنى أنه الإنبناء للإمامة بحسب النـص صريحاً عند الأشعرى،فيما هو الإنبناء لهـا بحسب ما يقوم مقام النص عند ورثته الكبار؛ الذين يأتى على رأسهم الغزالى بالذات.

من النص صريحاً (الأشعرى) إلى ما فى معنى النص (الغزالى):

إذا كان الأشعرى قد راح يلتمس شرعـية الإمامة من الله عبر دلالة النص؛ قـرآناً وإجمـاعاً،فـإن الآخـرين من أفراد سـلالته قـد راحوا يلتمسون الشرعيـة نفسها من الله أيضاً،ولكن عبر دلالة كل ما يصدر عن الله،والذى لا يمكن أن يكون النص فقط، بل وكذلك الفعل الذى يمـكن، والحال كذلك،إعـتباره فى مـعنى النص، أو مما يقوم- على الأقل- مـقامه. وهكـذا فإن ما سـيمضى إليـه الغزالى بصـدد تثبيـت شـرعيـة خلافـة المستظهر باللـه العبـاسى (ويجب ملاحظة أنـه التثبيـت لشخص بعـينه)، لن يختلف عـما صـار إليه الأشـعـرى بصدد تثبـيت إمـامـة أبى بكر إلا من حـيث أنه فيـمـا سيؤسس هذا الأخير تثبيـته للإمامة المعنيّ بها على النص الصريح، فإن وريثه الغزالى سوف يدشن هذا التثبيت على ما يقوم عنده مقام النـص؛ وأعنى بـه الكسـب. وبالطبـع فــإنه لا فــارق بيـن نص (الأشـعـرى) والـكسب الذى يقـوم مقـامـه عند (الغـزالى)،فى أن كليهما صادر عن الله.

فقد مضى الأشعرى لا يسمح لشئ بالحضور ضمن قوله فى إمامة أبى بكر إلا للنص جلياً وصريحاً (من القرآن)،أو خفياً يُشعر به الإجماع (من الحديث). وهكذا فإنه لم يفعل بعد إستهلاله "الكلام فى إمامة أبى بكر الصديق رضى الله عنه" بالأدلة من القرآن،إلا أن إنتهى،بعد تأويل للدلالة لايجاوز سطح النصوص التى إحتج بها، إلى أنه "قد دلَّ القرآن على إمامة الصديق والفاروق (الذى حضر لأن الدلالة فى النص تنصرف إليه أيضاً بحسب تأويل الأشعرى) رضى الله عنهما"[1]. ولم يكن ممكناً حين مضى إلى دليل أخر يستقيه من الإجماع،إلا أن يجعله من قبيل الإجماع على النص أيضاً. فإذ " لم يكن للناس- على قوله- فى الإمامة إلا ثلاثة أقوال: من قال منهم إن النبى (ﷺ) نصَّ على إمامة الصدِّيق وهو الإمام الأعظم بعد الرسول، وقول من قال: نصَّ على إمامة عليّ،وقول من قال: الإمام بعده العباس،(فإن) قول من قال هو أبو بكر الصدِّيق هو (الصحيح،على قوله) بإجماع المسلمين والشهادة له بذلك"[2]. وإذن فإنه النص،لا من القرآن فقط، بل من الرسول أيضاً،وبشهادة الإجماع الذى هو أيضاً على نص،هو ما يقول به الأشعرى فى الإمامة. وبعبارة أخرى فإن الأشعرى ينتهى، على نحو صريح، إلى تثبيت الإمامة لأبى بكر بالنص عليها من الله والرسول معاً،وبإجماع المسلمين الذى لا يقوم بدوره-

---

(١) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٢٥٥ .

(٢) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٢٥٦ .

وبحسب الفقهاء الذين كان يفكر بهم- إلا على نص. إذ الحق أن الإجماع قد راح ينحلُّ إلى أن يكون مجرد نص.في النظام الفقهى لآبائه الجدد الذين راح ينتقم بهم من أبيه المعتزلى الضليل الآثم؛ وأعنى بهم الشافعى و إبن حنبل الذى بالغ الأشعرى فى الإحتفاء بقوله، وإلى حد إعتبارهذا القول الحنبلي جزءٌ من ديانته التى يدين بها. ولأنه قد يُصار إلى أن أصل الإجماع،الذى يفكر به الأشعرى فى الإمامة،إنما يقوم فى "رأي" الناس وإختيارهم، وليس فى "نص" هم مضطرون إلى الإنصياع له،فإنه يلزم القول- تفصيلاً- فى إنحلال الإجماع،عند آبائه، بل وكذلك ورثته،إلى أن يكون مجرد نص؛ وذلك إبتداءً من أنه إجماع "حملهم عليه- على قول الجوينى (وهو أحد ورثة الأشعرى)- قاطع شرعى، ومقتضى جازم سمعى"[١]؛ وبما يعنيه ذلك صراحة من أن مُستند الإمامة، من خلال الإجماع، هو نص (أو خبر سمعى) مُجمع عليه.

فإذ أقام الشافعى إستراتيجيته فى التفكير الفقهى على الإتساع بدلالة النص ليبتلع ما تحته من أصول؛ وعلى النحو الذى راح يتسع فيه بمفهوم النص/ الوحي ليبتلع "السنّة" بعده، فإنه قد إتسع بالسنّة بدورها- بعد أن أدرجها ضمن فضاء النص/ الوحي- لتبتلع فى جوفها ما سيأتى من الإجماع تحتها؛ وبما يعنيه ذلك من أن الإجماع ينحل عنده إلى النص. ولعل ذلك يستقيم مع الوعي

---

(١) الجوينى: الغياثى، غياث الأمم فى إلتياث الظلم، تحقيق ودراسة: عبدالعظيم الديب، دون تحديد مكان النشر ،ط٢، ١٤٠١، ص ٤٦

بأن نقطة البدء فى إتساع الشافعى بدلالة النص على هذا النحو، إنما تنطلق من قاعدته الحاكمة فى أنه "ليس لأحد أبداً أن يقول فى شئ: حَلٌ ولا حَرُمَ،إلا من جهة العلم. وجهة العلم (هى) الخبر فى الكتاب أو السنّة،أو الإجماع والقياس"[١]؛ وبما يعنيه اللفظ صريحاً من أنه إذا كانت جهة العلم هى الخبر أو النص،فإنها لا تنحصر فى الكتاب والسنَة،بل وتتسع للإجماع،وحتى القياس كذلك. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان إبن حنبل لم يترك تنظيراً للمفاهيم التى كان يفكر بها، فإن ذلك لا يعنى غياب أى تنظير للإجماع كنص عن فضاء التفكير الحنبلي. إذ الحق أن أحد كبار الحنابلة، وأعنى به إبن تيمية، قد تكفل بصوغ تصور يتبدى فيه الإجماع كنص صريح. فقد مضى إلى إن "كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوصاً عليه من الرسول، فالمخالف لهم مخالف للرسول، كما أن المخالف للرسول مخالف لله. ولكن هذا يقتضى أن كل ما أُجمع عليه،فقد بيّنه الرسول،وهذا هو الصواب، فلا يوجد قط مسألة مُجمع عليها،إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس،ويعلم الإجماع فيستدل به،...ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص"[٢].

ولعل هذا الفهم للإجماع هو بعينه ما سوف يعمقه،ويوضح

---

(١) الشافعى: الرسالة (سبق ذكره)، ص ٢٥ .

(٢) إبن تيمية: رسالة معارج الوصول، ضمن مجموع الرسائل الكبرى (مطبعة محمد على صبيح) القاهرة، دون تاريخ، ص٢٠٥ .

كيفية حصوله،أحد أفراد السلالة التى تناسلت من الشافعى (فقهياً) ومن الأشعرى (عقـائدياً)؛ وأعنى به "الجوينى" الذى مضى إلى أنه "قد تحصَّل من مجموع ما ذكرناه أن إجماع أهل البصائر على القطع فى مسألة مظنونة، لامجال للعقول فيها يستحيل وقوعها من غير سبب مقطوعٍ به سمعى. فإن قيل: لو كان سند الإجماع خبراً مثلاً مقطوعاً به للهج المجمعون بنقله. قلنا: لا نبعد أن ينعقد الإجماع عن سبب مقطوع به،ثم يقع الإكتفاء بالوفاق. ويُضرِب المجمعون عن نقل السبب لقلة الحاجة إليه، وكم من شئٍ يستفيض عند وقوعه،ثم يُمحق ويَندرس حتى يُنقل أحاداً،ثم ينطمس حتى لا يُنقل، ويقع الإكتفاء بما ينعقد الوفاق عليه،ووضوح ذلك يُغنى أصحاب المعارف بالعرف عن الإطناب فى تقريره"(١). وإذ يبدو وكأن قصد الجوينى من هذا التصور للإجماع لا ينعقد إلا عن (خبر سمعى) أضرب المجمعون عن نقله،يتماثل كلياً مع قصد الشافعى إلى إقصاء العقلى والإنسانى من مجال القول الفقهى- وذلك من حيث إن "الحق المتبع أن الإجماع فى نفسه ليس حجة،إذ لا يُتصور من المجمعين الإستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم، وإنما يُعتقد فيهم العثور على أمر جمعهم على الإجماع، فهو (أى هذا الأمر أو الخبر) المعتمد،والإجماع مُشعر به"(٢)- فإنه لا ينفصل كذلك عن القصد الأشعرى إلى إزاحة الحضور الإنسانى من مجال

---

(١) الجوينى: الغياثى، غياث الأمم فى إلتيات الظلم، (سبق ذكره) ص ٥٢

(٢) المصدر السابق ص٥٢-٥٣

القول العقائدى؛ الذى يكاد لذلـك أن يكون عندهم مجرد قول فى المطلق، وبمعنى الإنكار الكامل لأن يكـون لقوانين العالـم الإنسانى والطبيعي أى دور فى تركيب هذا القول. ولعل هذه الإزاحة تتبدى جلية وزاعقة فى ذلك الإلحاح على القـول فى الإمامة (وهى الأكثر إرتبـاطاً بالإنسـان وعـالمه) بـالنص؛ والذى هو الأكـثـر مـجـاوزة ومفـارقة فى السـياق المتـعلق بالإمامة بالـذات. وعلى أى الأحوال فإنه إذا كان ما يبقى من ذلك كله أن النص؛ صريحـاً أو خفياً يُشعِر به الإجماع،هو فـقط ما يحضر فى قول الأشعرى فـى الإمامة،فإنه يبدو أن هذا النص إنما يحضر عنده بدلالة جليّـة لا مجال فيها لأى خفـاء،وذلك على العكس من الخفاء لا يفـارق الدلالة عند أولئك الذين يقولون بالنص على إمامة من سوى أبى بكر من الخلفاء.

ولعله يلزم التنويه هنا أن أشعرياً متأخراً كـالشهرستانى سوف يقر صراحـة بأن القول بالإجماع فى الإمامـة هو- تماماً- فى معنى القول فيـها بالنص. فإذ مضى إلى "القـول فى تعيين الإمام،هل هو ثابت بالنص أم بالإجـمـاع، مـخـتـصاً أهل الـسنة بأنهم القـائلون بالإجماع،فى مقابل الشيعة القائلين بالنص"[1]، فإنه سرعان ما راح يرد هذا الإجماع إلى النص؛ وبكيـفية إنتهى معـها، بالفعل،إلى أن دلالة تعـيين الإمام بالإجـماع،علـى قول أهل السنة،لا تفـارق أبداً دلالة تعيينه بالنص على قول الشيـعة. لأنه إذا كان قد إختص أهل

---

(١) الشهر ستانى : نهاية الأقدام في علم الكلام ، (سبق ذكره) ،ص ٤٨٠ .

السنة بأنهم القائلون بالإجماع فى تعيين الإمام،ومضى- كأستاذه الأشعرى قبله- إلى "إن الإتفاق على إمامة أبى بكر رضى الله عنه كان صادراً من جملتهم" (يعنى بإجماعهم)؛ فإن ما صار إليه من أن مستند هذا الإجماع هو النص،لابد أن يؤول مباشرة إلى أن ثبوت الإمامة لأبى بكر إنما يكون من النص. فقد مضى يؤكد على "إنا بالضرورة نعلم أن الصحابة إذا إجمعوا على أمر،فلا يحصل منهم ذلك الإتفاق إلا لنص خفى قد تحقق عندهم. إما نص فى الأمر بعينه (كإمامة شخص بعينه مثلاً)،وإما نص على أن الإجماع حجة. ثم ذلك النص ربما يكون عندهم تواتراً وعندنا من أخبار الآحاد،فلابد من إضمار قطعاً حتى يكون حجة. لكن الإجماع قرينة دالة عليه قطعاً،وهو كالأخبار المتواترة،فإنها أورثت العلم بحكم القرينة،لا بحكم العدد. ومن الدليل على أن الإجماع حجة،تبكيت الصحابة لمن خالف الإجماع وإخراجهم إياه عن سنن الهدى. وقد جوزوا للمجمعين تركهم لمستند الإجماع، فإن المستند ربما كان قرينة قولية أو فعلية أورثتهم العلم،ولم يمكنهم التعبير عنها بلفظ،وربما كا قولاً صريحاً،فإن صرحوا به كان ذلك دليلاً ثابتاً فى المسألة،وإن لم يصرحوا به كفاهم الإجماع"[1]. وإذن فإنه الإقرار الصريح بأن إمامة أبى بكر إنما تثبت بالنص؛ الذى هو مستند الإجماع،سواء كان قرينة قولية أو فعلية أو قولاً صريحاً لم يصرحوا به.

---

(١)الشهر ستانى : نهاية الأقدام في علم الكلام ، (سبق ذكره)،ص ٤٨٨ .

وإذ يكشف ما صار إليه الجوينى، فى مواجهة القول الشيعي بالنص على إمامة عليّ،من ضرورة أن "نعارض ما ذكروه (من النصوص على حق عليّ) بأخبار تدانى النصوص فى حق أبى بكر وعمر"[1]، عن تبلور القول الأشعرى فى الإمامة بالنص- بعد الأشعرى خصوصاً- تحت ضغوط الشيعة، فإن الغريب حقاً أنهم سيضطرون، مع تصورهم للإمامة تقع كفعل من الله، وليس كمجرد قول أو نص له،إلى التخلى عن جوهر إحتجاجهم على الشيعة بأن الإمامة تثبت بالإختيار. فالحق أنهم قد أُجبروا على القول بأنها تقع بالشوكة أو الغلبة؛ وبما يعنيه ذلك من وقوعها بالإضطرار،وليس بالإختيار. وحين يدرك المرء أن هذا الحصول بالغلبة والشوكة هو أقوى ما يحتج به الشيعة ضد الإمامة السنية؛ فإن ذلك يعنى أن الأشاعرة لم يقدروا على الإفلات من الضغوط الشيعية،حتى حين صاروا إلى القول فيها (أى الإمامة) بما يقوم مقام النص؛ وأعنى بما هى فعل يقع من الله. والحق أن القول الأشعرى فى الإمامة بما هى فعل يقع من الله لم يقصد إلا إلى التغطية على ما جرى فيها بحسب الشوكة والغلبة. وهنا يلزم التنويه بأن تمحور الإمامة السنية حول الغلبة التى راحت تحتجب خلف الله (بوصفه الفاعل الأوحد لكل شئ، ولو حتى مغالبة فريق لآخر)،قد دفع الإمامة الشيعية إلى التمحور حول العلم الذى

---

(١) الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الإعتقاد (سبق ذكره) ص ٤٢٢

يرتد،بدوره، إلى الله،وليس إجتهاد الإمام[1]. وبالطبع فإن ذلك يؤكد، من جديد، على تماثل كلا الإمامتين السنية والشيعية، فى الإنبناء ضمن فضاء الإلهى؛ الذى يغيب عنه الإنسانى يأساً منه أو قمعاً له.

الإمامة...من النص إلى الفعل:

وإذا كان أهم ما يتآدى إليه ذلك القول الأشعرى فى الإمامة بالنص،أنها تتأسس كفعل على "قول" الله، فإنه يُلاحظ أن أفراد السلالة الأشعرية الكبيرة سوف يتعالون بها- مع إكتمال تبلور نظرية الأفعال- إلى أن تكون،هى نفسها،فعل من الله فى الحقيقة،وإن بدا على غير ذلك فى الظاهر. إذ الحق أن مخايلة الحقيقة والظاهر، التى سيوظفها الغزالى فى الإمامة،ليست أكثر من إنعكاس لمخايلة الخلق والكسب فى الفعل؛ والتى تتمثل فى" إن الله أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة،أو تحتها،أو معها،

---

(١) " فلذلك نقول- وهو ممكن فى حد ذاته- إن قوة الإلهام عند الإمام التى تُسمى بالقوة القدسية تبلغ الكمال فى أعلى درجاته، فيكون فى صفاء نفسه القدسيةعلى إستعداد لتلقى المعلومات فى كل وقت وفى كل حالة؛فمتى توجه إلى شئ من الأشياء،وأراد معرفته إستطاع علمه بتلك القوة القدسيةالإلهامية بلا توقف ولا ترتيب مقدمات ولا تلقين معلم. وتنجلى فى نفسه المعلومات كما تنجلى المرئيات فى المرآة الصافية؛لا غطش فيها ولا إبهام...فهو يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله (أى وحياً)". محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (المطبعة العالمية) القاهرة ط٨، ١٩٧٣ص ٧٣ .

الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له. ويسمى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد"[١]. ولقد صار الغزالى- مستثمراً هذه المخايلة فى تأسيس قوله فى الفعل السياسي- إلى "إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يُحصَى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً،وعن المشايعة للدولة المستظهرية- أيدها الله بالدوام!- خصوصاً، لأفنوا أعمارهم فى الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوصائل،ولم يحصلوا فى آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان"[٢]. وإذ يقع أمر الإمامة، على هذا النحو،خارج مقدورات البشر بالكلية،فإن ذلك يعنى لا محالة أنها- وككل فعل- من قبيل متعلقات قدرة الله فى الحقيقة؛ والتى "لا يمكن- على قوله- أن يُشار إلى حركة (ناهيك عن الفعل)، فيقال إنها خارجة عن إمكان تعلُّق (هذه) القدرة بها"[٣]. ولعل ذلك ما آثر الغزالى أن لا يتركه من غير تأكيد صريح، فمضى إلى أن: "إنصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو

---

(١) الشهر ستاني : الملل والنحل ،(سبق ذكره) ،ص ٩٧ .

(٢) الغزالى: فضائح الباطنية(سبق ذكره) ص ١٧٩ .

(٣) الغزالي: الإقتصاد فى الإعتقاد (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة، الطبعة الأخيرة، دون تاريخ، ص٤٣ .

ثلاثة على ما تقتضيه الحال فى كل عصْر، ليس أمراً إختيارياً يُتوصل إليه بالحيلة البشرية، بل هو رزق إلهى يؤتيه الله من يشاء. فكأنا فى الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى إختيار شخص واحد،وفى الحقيقة رددناها إلى إختيار الله تعالى ونصبه،إلا أنه قد يظهر إختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص"[1]. وإذن فإنها مخايلة الخلق والكسب الأشعرى وقد إستعارها الغزالى من حقل الأفعال على العموم ليفكر بها فى مجال الإمامة،أو الفعل السياسي على الخصوص. وبالطبع فإنه إذا كان القول فى الفعل قد راح يُمايز، بحسب هذه المخايلة،بين الخلق من الله (فى الحقيقة)، والكسب من الإنسان (فى الظاهر)؛ فإن الأمر قد إقتضى التمييز فى فعل الإمامة بين الخلق من الله "تعييناً ونصباً" للإمام فى الحقيقة،وبين الكسب "إختياراً ومتابعةً" من الإنسان فى الظاهر.

ولعل إبن خلدون لم يكن أبداً- بالرغم مما أضفاه على خطابه من طابع تاريخى عينيّ، إلا متابعاً للغزالى فى القول فى الإمامة بالكسب؛ ولكن مع ملاحظة أن معنى الكسب يتلبس عنده مفهوم الطبع. وهنا فإنه إذا كان إبن خلدون قد راح يستثنى الإمامة أو الخلافة من الإندراج ضمن قانون "المُلك" الذى "لابد فيه من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها،والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. والمُلك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات

(١) الغزالى: فضائح الباطنية (سبق ذكره) ص١٧٨ .

ويحتاج إلى المدافعات؛ ولا يتم شئ من ذلك إلا بالعصبيات"(١)، ليضعها ضمن قانون "المعجز أو الخارق" لأنه "لم يُحْتجْ إلى مراعاة العصبية (فيها) لما شمل الناس من صبغة الإنقياد والإذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والمعجزات الإلهية الواقعة،والملائكة المترددة التي وجموا منها"(٢)؛ فإن تحليلاً لما صار إليه بخصوص "الحكمة فى إشتراط النسب القرشى ومقصد الشارع منه" إنما يتكشف عن إنسراب العصبية إلى بناء الإمامة وقيامها متخفية وراء قناع المعجز والخارق. فقد مضى إلى أن إشتراط هذا النسب فى الإمام "لم يُقْتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (صلعم) كما هو المشهور،وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً. لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلابد إذن من المصلحة فى إشتراط النسب، وهى المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها (أى المصلحة) إلا إعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب"(٣) وإذ يبدو- هكذا- أن إعتبار العصبية هو الأصل فى شرط النسب القرشى،وكان هذا الشرط- بحسب إبن خلدون نفسه- هو الأصل في حسم أمر خلافة النبي فى سقيفة بني ساعدة،فإن ذلك يعنى أن ما حدث فى

---

(١) إبن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره)، ص٥٧٣ .

(٢) المصدر السابق، ص٦١٦ .

(٣) المصدر السابق، ص٥٨٥ .

الإمامة والخلافة يندرج،بدوره،تحت قانون العصبية،وليس مجرد المعجز أو الخارق. بل إنه يبدو- وللغرابة- أن إبن خلدون يصرح بأن قانونه عن العصبية مُستفاد من شرط القرشية الذى بدأ إشتغاله مع خلافة أبى بكر. فقد مضى إلى أنه "إذا ثبت أن إشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغَلَب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة،علمنا أن ذلك إنما هو من (صفة) الكفاية،فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهى وجود العصبية،فإشترطنا فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية على من معها لعصرها،ليستتبعوا سواهم،وتجتمع الكلمة على حسن الحماية،ولا يُعلم ذلك فى الأقطار والآفاق كما كان فى القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التى كانت لهم كانت عامة،وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يُخصُّ لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة"(١). وهكذا تكون القرشية التى إشتغلت بحسبها الإمامة والخلافة منذ البدء،هى أساس طرد العصبية وتعميمها كأساس للمُلك. وإذ يحيل ذلك إلى إنبناء شرط العصبية فى المُلك على شرط القرشية فى الخلافة،فإن ذلك يعنى أن حضور المعجز والخارق فى الإمامة أو الخلافة لم يمنع الإشتغال الفاعل والمؤثر للعصبية فيها؛ وإلى حد إمكان القول بأنها (العصبية) تكاد- حسب إبن خلدون نفسه- أن تكون العامل

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره)جـ٢، ص٥٨٦ .

الحاسم فى بنائها (الإمامة). لكن الوجه الآخر لهذا الإنبناء للعصبية (فى المُلك) على القرشية (فى الخلافة) يتآتى من أنه إذا كانت القرشية إنما ثبتت بالنص (الأئمة من قريش)،فإنه يمكن الإستنتاج بأن هذا النص المثبت لها إنما يلعب دوراً ما فى إثبات ما ينبني عليها من العصبية [1]. وهنا يُشار إلى أنه إذا كان ما يبدو من عقلانية النص الخلدونى مما يفت فى عضد مثل هذا الإستنتاج، فإن أشعرية إبن خلدون الثابتة لا يمكن أن تمنعه مطلقاً.

إذ الحق أنه إذا جاز الإنطلاق مما سبق إلى أن الإمامة تنعقد عند إبن خلدون بمثل ما كانت تنعقد به عند الغزالى،من الشوكة أو العصبية، فإنه يبدو وكأن هذه العصبية- وبمثل ما كانت الشوكة عند الغزالى قبلاً- مما يقبل الإندراج ضمن مخايلة الخلق (من الله) والكسب (من الإنسان). لكنه يبدو أن تباين مجال القول الخلدونى فى الإمامة عن مجال القول فيها عند الغزالى، قد فرض على إبن خلدون القول فيها، لا بالكسب الصريح، وإنما بما فى معناه؛ وهو هنا مفهوم "جريان العادة وإستقرارها"؛ وأعنى أن الإنتقال بالإمامة والمُلك من مجال الفعل الإنسانى (بحسب الغزالى) إلى مجال الفعل الطبيعى (بحسب إبن خلدون)، قد فرض الإنتقال، على صعيد المفاهيم، مما يتسع للإنسانى فقط إلى ما يناظره مما يتسع للطبيعى. إذ الحق أنه إذا جاز للفعل- فى المجال الإنسانى- أن يُنسب إلى الإنسان على قاعدة الكسب، وذلك بمقتضى قدرة

---

(١) ولكن من الملاحظ أن "العصبية" هي ما يقف وراء النص، أصلاً.

يخلقها الله له عقيب الفعل أو معه أو تحته، فإن غياب هذه القدرة الحادثة عن الطبيعة كان لابد أن يمنع من نسبة الأفعال إليها بحسب الكسب؛ فإقتضى الأمر نسبتها إليها بحسب مفهوم الطبع. وهكذا فإن تبلور القول الخلدونى فى الإمامة والمُلك ضمن إطار طبائع العمران؛ بما ينطوى عليه من دلالة الإحالة إلى الطبيعة التى يضيق مفهوم الكسب عن الإحاطة بما يجرى فيها- وليس ضمن نظرية الأفعال؛ التى يمكن لمفهوم الكسب أن يستوعب تماماً موضوعها،وهو الفعل الإنسانى، مثلما هو الحال عند الغزالى- قد أجبر إبن خلدون على إستعارة مفهوم "جريان العادة وإستقرارها" من مجال القول فى الطبيعة إلى مجال القول فى السياسة. وبحسب هذه الإستعارة،فإنه يبدو وكأن إبن خلدون قد راح يفكر بما صار إليه الغزالى من أن "الإقتران (فى الطبيعة) بين ما يُعتقد فى العادة سبباً،وبين ما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا،... فإن إقترانها (إنما هو) لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق،لا لكونه ضرورياً فى نفسه، غير قابل للفوت،... بل هى ممكنة يجوز أن تقع،ويجوز أن لا تقع،وإستمرار العادة بها مرة بعد أخرى،يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه"[(١)]. إن نقل هذه القاعدة من المجال الطبيعى والتفكير بها فى مجال العمران البشرى لابد أن يحيل إلى تصور المُلك أو

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط٢- ١٩٥٥ ص٢٢٥ .

الأمامة لا تحصل بالعصبية،وإنما تحصل عندها،لأن إقترانهما ليس ضرورياً فى نفسه، بقدر ما يرجع إلى مقتضى مجرى العادة.

والحق أن إبن خلدون قد تصور العمران بالفعل،على نفس النحو الذى تصور الغزالى به الطبيعة؛ وإلى حد توظيف نفس مفردات قاموس الغزالى. ومن هنا ما صار إليه من "إن الحوادث فى عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع فى مستقر العادة....،وإن وجه تأثير الأسباب فى الكثير من مسبباتها مجهول؛ لأنها إنما يُوقف عليها بالعادة لإقتران الشاهد بالإستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة،فلذلك أُمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسيخ صفة التوحيد فى النفس على ما علمنا الشارع الذى هو أعرف بمصالح ديننا"(١). وهكذا يقتضى ترسيخ التوحيد رد الطبائع إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها،وإن وجه تأثيرها فى ما ينشأ عنها، أو بالأحرى معها،مجهول لأنها إنما يُوقف عليها بالعادة التى تنشأ عن الإقتران المشاهد فى حصولها. ومن هنا ما كان لابد أن يمضى إليه، على نحو صريح، من أن طبائع العمران هى كيفية "أجرى الله الأمور (بحسبها) على مستقر العادة"(٢)،

---

(١) إبن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج٣، ص١٠٦٩-١٠٧٠ .

(٢) المصدر السابق، ج٢ ،ص ٥٢٩ .

وليست قوانين موضوعية محكومة بشروط تاريخية ضرورية. ولعل هذا التصور لطبائع العمران ليست ضرورية فى نفسها، بقدر ما ترجع لمقتضى العادة،هو ما جعلها قابلة- كالطبيعة تماماً- للخرق والفوات. ولقد كانت تلك القابلية للخرق هى ما جعلت إبن خلدون قادراً على تعطيل إشتغال هذه الطبائع للعمران فى حقبتى النبوة والخلافة؛ وذلك لأن "شأن العصبية المراعاة فى الإجتماع والإفتراق، فى مجارى العادة، لم يكن يومئذ بذلك الإعتبار،لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه،وإستماتة الناس دونه؛ وذلك من أجل الأحوال التى كانوا يشاهدونها فى حضور الملائكة لنصرهم"(١).

وإذن فإنه الفوات فى طبائع العمران من أجل إفساح المجال للمعجز والخارق،تماماً بمثل ما جرى عليه الحال (مع الغزالي) فى الطبيعة. وإذ يبدو- هكذا- أن القول فى الإمامة بمقتضى "الطبع" لا يفارق أبداً دلالة القول فيها بمقتضى "الكسب"؛ وأعني من حيث تبدو فيهما معاً من فعل الله فى الحقيقة، ومنسوبة للإنسان (بحسب الكسب)، أو للعمران (بحسب الطبع) مجازاً فقط- حيث بات "الطبع" مع الغزالى "مما لايشتد نفور الطبع (الإنسانى) منه، لأنه يبقى مجازاً"(٢)- وبكيفية يزول معها أى تمايز بينهما،فإنه يمكن المصير من ذلك إلى إمكان التمييز فى القول الأشعرى فى الإمامة

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره)، ص٦١٦ .

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، (سبق ذكره) ص١٢٢ .

بين القول فيها بحسب النص (مع الأشعرى) من جهة، وبين القول فيها بما فى معنى النص؛ كسباً أو طبعاً،مع كل من الغزالى وإبن خلدون من جهة أخرى. ومع الوعى بالطبع بأن هذا القول الأخير فى الإمامة بالكسب أو الطبع لا يخرج عن فضاء القول فيها بالنص مع الأشعرى،فإن ذلك لا يعنى غياباً لأى تمايز بين القولين.

فإذ لا يكون النص- بحسب الأشعرى- إلا على الأحقية أو الشرعية،وليس أبداً على محض الوقوع الذى يستحيل أن يحصل بالنص؛ وبما يعنيه ذلك من أن النص من الله لا يتعلق بمحض الفعل الواقع فى الإمامة،فإن هذا الفعل الواقع فيها سوف يصبح، هو نفسه،من متعلقات القدرة الإلهية بحسب الكسب و الطبع؛ وبما يعنيه من أن وقوع الفعل نفسه- وليس مجرد شرعية حصوله- يكون من الله. وللمفارقة، فإنه يبدو، هكذا،وكأن تدخل الله فى الإمامة،عبر القول فيها بالنص،يكون أكثر محدودية منه عبر القول فيها بالطبع أو الكسب. فإذ يقف هذا التدخل مع القول بالنص عند مجرد النص على شرعية الوقوع؛ وبحيث تكون مجرد الشرعية هى ما يُستفاد من الله،فإن الوقوع نفسه، وبالتالى شرعيته، يكونان معاً من الله بحسب القول فيها بالكسب أو الطبع. وإذ يرتبط التحول من النص إلى الكسب/ الطبع بإكتمال بنية الخطاب الأشعرى،على نحو أصبحت معه هذه البنية قادرة على الإرتداد بكل ما يقع من حوادث،ضمن حدود الكون والتاريخ،داخل مجال القدرة الإلهية المطلقة، ولكن عبر المخايلة بفعالية مجازية لتلك

الحوادث (من خلال الكسب أو الطبع) تحت مظلة هذه القدرة،فإنه يعكس تبايناً، أو تحولاً أيضاً،فى الموقف من التاريخ المتحقق فى الإمامة وكيفية مقاربته. فإذ لا يقبل الأشعرى بالتاريخ المتحقق فى الإمامة،ويسعى جاهداً إلى الفرار منه والتغطية عليه،وبحيث لم يجد فى هذا السعي إلا النص الأقدس يغطى به علي هذا التاريخ المسكون بالإثم والدنس، فإن كل من الغزالى وإبن خلدون يقبلان معاً بكل ما تحققت به الإمامة فى التاريخ؛ من الشوكة والعصبية والغلبة. ومن هنا أنهما لا يقصدان إلى التغطية على هذا التاريخ بما يجاوزه من النص، بل يسعيان إلى إبتلاعه كله وإستيعابه فى جوف مطلق يفسره، أو بالأحرى يبرره.

والملاحظ أن التوافق بين كل من الشيعة والأشاعرة لا يقف عند مجرد التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله، بل ويتجاوز إلى ما يترتب على هذا التعالي من إعتبار الإمام حجة وعلامة إلهية؛ وإلى حد ما بدا من أن الحكم الذى يلحق بمن لا يعرف الله ولا يؤمن به، بات ينطبق على من لا يعرف الإمام أيضاً، إبتداءً من أنه حجة الله وعلامته. فقد مضى الأشاعرة (وأهل السنة على العموم) إلى أن ضرورة الإمام (أو- بتعبيرهم- السلطان) ليست سياسية فقط،بل ودينية كذلك؛ وذلك إبتداءً من تصوره حجة "من حجج الله تعالى على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحيده"[(١)].

---

(١) أبوبكر الطرطوشي: سراج الملوك (دار الكتاب الإسلامي) القاهرة ط٢ ، ١٤١٢ ص٤٢ .

وبالطبع فإنه كـان من المنطقى أن يجعلوا حكم الرعية فى عـلاقتهم بالسلطان هو نفس حكم المخلوقين فى علاقـتهم بالله. ومن هنا أنه إذا كان قـد إستـقر فى الثـقافـة إطلاق وصف "الجاهليـة" على من لايعرف الله، ويظن به غـير الحق؛ حيث الجاهليـة هى "إسم حدث فى الإسلام للزمن الذى كـان قبل البعثة...، ومنه يظنـون بالله غير الحق ظن الجاهلية"(١)، فإن الأخبار قد تكفلت- فى موازاة القرآن- بإضافة هذا الوصف إلى من يجهـل "السلطان". ولهذا فإنه إذا كان من مات ولم يعـرف الله يموت ميتـة جاهلية، فإنه قـد بات لازماً- بحـسب الأشـاعـرة والسنـة عـمـومـاً- أن "من مـات ولـم يعـرف السلطان مات مـيتة جـاهلية"(٢) كذلك. ولقد كـان ذلك بعينه هو نفس ما صار إليه الشيعة الذين إستمسكوا بنفس المأثور، ولكن بعد إستـبدال لفظ "الإمام" بلفظ "السلطان". فـإبتداءً من إعتـقادهم فى الأئمـة أنهم "أولو الأمـر الذين أمـر الله تعـالى بطاعـتهم، وأنهم الشهداء على الناس، وأنهم أبواب الله والسـبل إليه والأدلّاء عليه، وأنهم عـيبـة علمه وتـراجمـة وحـيـه، وأركـان توحيـده وخـزان مـعرفـته...بل نـعتـقد أن أمـرهـم أمـر الله تعالى، ونهـيـهم نهيـه، وطاعتـهم طاعته، ومعـصيتـهم معصيتـه، ووليهم وليـه، وعدوهم

---

(١) مـحـمـود شكـرى الألوسي: بلوغ الأرب فى مـعـرفـة أحـوال الـعـرب،جـ١ (سـبق ذكره)ص١٥ .

(٢) أ.ى فنسنك:المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى (الإتحاد الأممي للمجامع العلمية) مطبعة بريل، ليدن١٩٤٣ص٥٠٣ .

عدوه، ولا يجوز الرد عليهم،والراد عليهم كالراد على الرسول، والراد على الرسول كالراد على الله تعالى"، فإنهم قد إنتهوا إلى إن "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية،على ما ثبت ذلك عن الرسول الأعظم بالحديث المستفيض"(١). وهكذا يكاد يتفق الأشاعرة مع الشيعة فى إعتبار الإمام ضرورة دينية أو إلهية يعد إنكارها أو الجهل بها مرادفاً للجهل بالله ذاته.

ولعله يلزم التنويه أخيراً بأن تماثل كل من الأشاعرة والشيعة،فى الإرتداد بالإمامة إلى الله؛ وبما يترتب عليه من إعتبار الجهل بالإمام من قبيل الجاهلية بالله، لا يعنى أبداً غياب أى ضرب من التمايز بينهما. فإذ يتغيا القول الشيعى فى الإمامة بالنص من الله الإنتقام من التاريخ وفضحه،ونزع الشرعية عما جرى فيه، وذلك عبر إعتباره إنحرافاً عن أمر الله المقطوع به فى النص،فإن التعالي الأشعرى بالإمامة إلى الله (نصاً وفعلاً)، إنما يستهدف، فى المقابل، التغطية على التاريخ،وإضفاء الشرعية على ما جرى فيه، وذلك عبر إعتبار ما جرى فى ساحته إما أنه تحقيقاً لنص، أو أنه مقدور لله ، وواقعُ منه كفعل. وهكذا راح التعالي بالإمامة إلى الله (نصاً بحسب الشيعة،ونصاً وفعلاً بحسب الأشاعرة) يتكشف عن آداء دورين وظيفيين متناقضين. إذ هو تارة سبيل لفضح التاريخ ونزع الشرعية عنه،وهو سبيل لتثبيت شرعية التاريخ وترسيخها تارة أخرى. وإذ يبدو هكذا أن مبدأ صدور الإمامة عن الله (نصاً

---

(١) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره) ص٧٢- ٧٤ .

أو فعـلاً) يؤول إلى تبرير الشئ ونقـيضـه من جهـة واحدة،وفى آن مـعـاً، وبما يعنيـه ذلك من أنه لا يقـدر على تفـسـير مـا جـرى من الإختـلاف حولها،فـإن ذلك يؤكد على ضرورة الإرتداد بالإمـامة إلى أصلها الإنسانى؛ الذى يقدر وحده على تفسير هذا الإختلاف. إذ الحق أن هذا الحضـور المزدوج- بل والمتناقض- لله؛ فاضـحاً لما جرى فى التـاريخ ونازعاً للشرعيـة عنه من جهة،أو مغطيـاً على ما جرى ومـضـفـياً للشـرعية عليـه من جهـة أخرى،هو مـحض نتاج لإشتغال إستراتيجيات التوظيف الإيديولوجى للإلهى كقناع يغطى على صراعات الواقع الإنسانى. فإذ لم يجـد من تحققت له الهيمنة فى التاريخ ما يؤسس به لشرعية سلطته إلا عند الله، فإن من جرى إقصاءه خـارج التاريخ لم يجد،بدوره،ما يديـن به هذا الإقصاء إلا عند الله أيضاً. وهكذا جرت التغطية بالله على الفاعلين التاريخيين الذين لا يمكن فـهم مـا جـرى فى التـاريخ من عـمليـات الهـيـمنة والإقصاء بمعزل عن صـراعاتهم الواقعية المتعـينة. فحضور الله فى الإمـامة (كـصـاحـب نص أو خـالق فعـل) لا ينفصل عـن غيـاب الفاعلين الإنسانـيين؛ يأساً من فاعليتهم عند الشيعة،وتغـيـيباً لتلك الفاعلية وإستبداداً بالأمر من دون الناس عند الأشاعرة. ولعل ذلك يرتبط بأن كلا الفريقين المتـخاصمين لم يتصور مصـدراً تستمد منه الإمامة (أو السلطة علـى العموم) شرعيتـها، إلا النص من الله فى مواجهـة شوكة البشر من جـهة، أو شوكة البشـر منظوراً إليها،هى نفسهـا،كفعل منسوب لله فى الحقـيقة، وللبشر فى المجـاز من جهة

أخرى. وفى الحالين من دون أن تكون إرادة الناس هى أصل هذه الشرعية ومصدرها. ولعل ذلك يتبدى عن الأزمة المستحكمة للشرعية فى إطار الدولة الراهنة؛ سواء كانت دولة الشيعة الثورية،أو دولة السنة (تقليدية أو حتى حداثية). إذ تبقى شرعية السلطة فى كل هذه الدول من أصل فوق إنسانى،رغم كل المراوغات التى تزخر بها النصوص والزخارف التى تلمع على سطح الواقع.

وفى كلمة أخيرة،فإنه يبقى أن كلا الآليتين اللتين كشفت القراءة عن إشتغالهما فى قلب الأشعرية، قد تجاوبتا تماماً، رغم تباين أصولهما بين النفسي والمعرفي، فى التأكيد على أن ما يقوم وراء تأسيس الأشعرية، ليس شيئاً إلا الشرط الإنسانى الخالص؛ والذى يتنوع شكل حضوره وإشتغاله بين النفسي والمعرفى والسياسي. ومن المفارقات أن ما مارسه الأشعرى من التعالى بأصول إعتقاده إلى ما وراء الشرط الإنسانى، لم يفعل إلا أن أضاف المزيد من التأكيد على الفاعلية شبه المطلقة لهذا الشرط؛ وأعنى من حيث لم تستهدف الأشعرية من هذا التعالى، إلا تأبيد حضورها وتثبيت هيمنتها على نحو مطلق، وذلك عبر الإرتفاع بنفسها- بواسطة هذا التعالى- إلى مقام المقدس الذى يستعصى على أى نقد أو مساءلة. وغنيٌ عن البيان أنه لا يمكن فهم هذا السعى إلى تثبيت الهيمنة وتأبيد الحضور، إلا ضمن حدود الشرط الإنسانى، وليس أبداً خارجه.

الخاتمة

" العلم من وجهين: إتباع واستنباط"

الشافعي

"لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على (إتباع) المبادئ الأوروبية(الأصل) للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون"

سلامة موسى

لا يقف ما تآدت إليه هذه القراءة عند مجرد إظهار أن الأمر، فيما يخص التفكير بالأصل إتباعاً؛ الذى يحدد، أو يكاد، جوهر الممارسة العربية (تراثياً وحداثياً)، لا يتعلق بالأصل فى ذاته، بقدر ما يتعلق بآلية مقاربته وطريقة إنتاجه، بل يتجاوز إلى الإرتداد بتلك الآلية إلى الشرط الإنسانى المؤسس لها؛ والذى لا تقبل التفسير أبداً خارجه. وضمن حدود هذا الشرط الإنسانى، فإنه قد بدا أن الأمر يتعلق بعملية معقدة يجرى فيها إنتاج دلالة النفسي في الثقافى؛ والتى كانت تتجاوب، بدورها، مع دلالة ما كان يتحقق فى التاريخي؛ ودائماً عبر وساطة الدينى؛ الذى إستحال إلى ساحة تيسَّر الإنتقال فى فضائها من الواحدة إلى الأخرى من تلك الدلالات. فإذ الإتباعية (فى الثقافة)، لا تفعل إلا أن تضع الأصل كسلطة متعالية لا تقبل التجاوز، وأعنى من حيث تحول دون إستيعابه فى عملية إبداعية، فإنها كانت تتوافق- على نحو

مـدهش- مع سيكـولوجيـا الإعـلاء، التى إنبثـقت هذه الآليـة فى إطارها؛ وأعنى من حيث لا يتكشَّف بناء هذه السيكولوجيا إلا عن "ذات" منسحـقة، تسعى إلى الإنـعتاق عـبر التعـالى بنفسهـا (نصاً وشخـصاً) إلى مقام المتـسامي المجاوز. وبالطبع فإن ذلك يتـجاوب مع ما يتكشَّف عنه التاريخ من "سلطة" تسـعى، بدورها، إلى تثبيت هيمنتها وتأبيدها عبر التعالى بنفسها إلى مقام المقدس الذى لا يقبل المسـاءلة والإعـتـراض. وإذن فـإنه سـياق التـعـالي (فى الثـقـافـة والسيكولوجـيا والتاريخ والسـياسة) هو ما إنبـثقت في إطاره هذه الآلية؛ التى لا تفـعل عبـر ترسيخ الإتباع بما ينطـوى عليه من دلالة الإذعان والخضوع من جهة، إلا إطلاق فاعلية التعالي والمفارقة من الجهـة الأخرى. وذلك مع الوعي، دومـاً، بأن كل ضروب التـعـالي المُشار إليها قد جرى التغطية عليها بالمتعالى الديني.

وبالطبع فإن الإرتداد بسـياق التعـالي؛ الذى إنبثقت فـيه تلك

الآلية فى التفكير بالأصل إتباعاً، إلى ما يفسره (فى الثقافة والسيكولوجيا والتاريخ والسياسة)، لا يكتفى، فحسب، بأن يؤول إلى نزع القداسة عن آلية ترسخت عبر القرون، متعالية على الشرط الأنسانى إلى ما فوقه، بل ويفتح الباب- وهو الأهم- أمام إمكانية إنبثاق آلية تفكير فى الأصل، بل وحتى به، ولكن ليس إتباعاً، بل إبداعاً هذه المرة. وغنيٌ عن البيان أن هذه الآلية البديلة لا تنطوى على أى رفض للأصل أو تنكر له، بل لطريقة فى مقاربته بالأحرى؛ وبما يعنيه ذلك من أنها (أى الآلية البديلة) تتكشَّف فقط عن طريقة أخرى فى مقاربة الأصل،على نحو لا يكون فيه سلطة تفرض نفسها على الوعى، بل موضوعاً يبدأ منه إشتغاله مستوعباً ومتجاوزاً. وهكذا فإن الأصل، بحسب هذه الآلية البديلة، يتجاوز حدود كونه مجرد "معطى" مكتمل وثابت، إلى أن يصبح تكويناً يتحقق إكتماله من خلال فعالية الوعى؛ وبما يعنيه ذلك من أنه الأصل وقد فك روابطه مع الماضى، وبات جزءاً من صيرورة تنفتح على المستقبل. وهنا يُشار إلى أن هذا التحول بالأصل من الماضى إلى المستقبل، إنما ينعكس على طبيعة المعرفة؛ التى تتحول، بدورها، من المعرفة/ الإتباع أو الإستنباط، بلغة الشافعي، التى تتقيد بما تبدأ منه، إلى المعرفة/ الكشف، التى لا تتقيد إلا بما تنتهى إليه. وبدورها، فإن هذه المعرفة تفترض تصوراً للمعنى لا يكون فيه "جوهراً" خالداً فوق الزمان،بل "صيرورة" يدخل الزمان فى صميم تركيبها. ولعل ذلك يكشف عن أن الأمر يتجاوز مجرد

إستبدال آلية، فى مقاربة الأصل، بأخرى، إلى تحرير كل من العقل والتاريخ والمعنى، بل وحتى الأصل، من كل ما يعوق إشتغالها الخلاق. إذ الحق أن آلية فى التفكير بالأصل (إتباعاً)، لا تؤول، فحسب، إلى إفقار التاريخ والعقل والمعنى؛ وأعنى من حيث تستحيل جميعاً- بحسب تلك الآلية- إلى مقولات، أو حتى جواهر، جامدة تكتسب دلالتها الحقة من المفارق وحده،بل وتتآدى إلى ما يمكن إعتباره إضمحلالاً ومواتاً للأصل ذاته؛ وأعنى من حيث لا يعرف الأصل، بحسبها، إلا واحدية الحضور وثبات الجوهر وتمامه. وليس من شك فى أن مثل هذا الضرب من الحضور للأصل، كان لابد أن يُعجزه عن التفتح عن الممكنات الكامنة فى صميم بنائه بما هو أصل يؤسس- بحسب محض تعريفه- لغيره؛ وبما يعنيه ذلك من ضرورة أن يكون قادراً، عبر ما يطويه من تلك الممكنات فى جوفه، على أن يسع غيره، بل والعالم، خارجه، ويتسع بهما فى آن معاً، وإلا فإنه الإضمحلال والتلاشى إلى مجرد أيقونة، هو ما لابد أن ينتهى إليه هذا الأصل لا محالة.

*   *   *   *

إذا كان المُقتبس من "داعية الحداثة" على رأس هذه الكلمة الأخيرة، يكشف عن تبلور الحداثة العربية، بدورها، ضمن أفق آلية التفكير بالأصل؛ وبما يعنيه من تبديها كآلية عابرة للقرون ومتعدية لها، فإن هذا التعدى لم يكن ليتحقق إلا مع إتساع مفهوم الأصل

ليتزوَّد، إلى جانب حمولته التراثية (نصاً أو خبراً أو تجربة)، بحمولة تنتمى إلى سياق الحداثة الأوروبية، التى إستحالت، بحسب تلك الآلية، من مشروع مفتوح وتجربة مشروطة (تاريخياً ومعرفياً) إلى نموذج مكتمل ومجاوز لأى شرط، وجاهز للإشتغال فى أى سياق، وإلى حد ما صار إليه هذا الداعية العربى (الذى لابد أن تقطع مسيحيته؛ ذات الدلالة فى هذا السياق، بأن الفعل الذى يفكر به ليس من متعلقات الإسلام كدين، بل إنه أحد ثوابت ثقافة سادت بإسمه) من إستحالة تصور نهضة عالمه، إلا إحتذاءاً وإتباعاً له (أي النموذج الأوروبي المكتمل)؛ وعلى نحو لا يختلف فيه مع سلفه القديم. إن ذلك يحيل إلى أن تبلور الحداثة، فى السياق العربى، كنموذج/ أصل، لا يقبل بشئ إلا الإذعان والخضوع، لا يرتبط بجوهرها؛ الذى يكاد يتعارض مع هذه الطبيعة التسلطية، بقدر ما يرتبط بمقاربتها بحسب تلك الآلية. وبقدر ما إنحرفت هذه الآلية بالحداثة عن جوهرها، فإنها قد أورثتها طابعها المشوَّه الذى لم تعرف سواه فى عوالم العرب.

وهنا فإنه إذا كان التزامن القائم بين نموذج الحداثة الجاهز وواقع العرب البائس، لا ينبغي أن يطمس حقيقة إنتماء الواحد منهما إلى تاريخ ثقافي مغاير بالكلية لذلك الذى ينتمي إليه الآخر (وبما يعنيه ذلك من أن التزامن بين شيئين فى لحظة زمانية، لا يعنى إنتمائهما إلى ذات اللحظة التاريخية)، فإن هذا التغاير لم يكن ليسمح إلا بالفرض القسرى لنموذج الحداثة الجاهز من أعلى،

على الواقع البائس فى الأدنى. وبالطبع، فإن هـذا الفرض القسري للجاهز قد إستلزم الحضور المستبد لسلطة القاهر؛ وأعنى من حيث يكاد حضور "القاهر" أن يكون أحد تداعيات فرض "الجاهز". ومن هنا أن الحداثة فى العالم العربى لم تجاوز كونها مجرد قناع لدولة العسف والإستبداد؛ التى لم تزل تحكم للآن. إن ذلك يعنى أن الممارسة السياسية الإستبدادية، التى إستحالت إلى خصيصة بنيوية للدولة العربية الراهنة، إنما تجد ما يفسرها فى السطوة المتخفية لآلية التفكير بالأصل. ولعل ذلك يتأدى إلى الطابع الإشكالي لمعضلة الإستبداد العربى، الذى سعى العرب- ولا يزالون- لتجاوزه بممارسة ديمقراطية، تتأسس بحسب آلية فى التفكير، تنطوى، هى نفسها، على الجذر الأعمق- وربما الأبعد- للإستبداد.

وإذ يؤول ذلك إلى أن الفاعلية المهيمنة لآلية التفكير بالأصل، لا تتجاوز حدود التراث إلى الحداثة فحسب، بل وتتعدى حدود الثقافة إلى السياسة، فإن ذلك يعنى أن الإرتداد بها من فضاء المقدس الذى تتحصن وراء أستاره، إلى الشرط الإنسانى المؤسس لها فى الواقع، إنما يفتح الباب، بما يعنيه من إمكان تجاوزها والتحرر من أحابيلها، أمام تحرير فضاء الثقافة والسياسة؛ الذى يكاد أن يكون الشرط اللازم لإنبثاق خطاب جديد، يقدر به العرب على التأثير فى العالم حقاً.